Seri Studi Kebudayaan 2

Indonesia Sebagai Ruang Imajinasi

Editor:
Ary Budiyanto, dkk.

Program Studi Antropologi
Fakultas Ilmu Budaya
Univeristas Brawijaya

SERI STUDI KEBUDAYAAN II

INDONESIA SEBAGAI RUANG IMAJINASI

SERI STUDI KEBUDAYAAN II

INDONESIA SEBAGAI RUANG IMAJINASI

Editor:

Ary Budiyanto
Hipolitus K. Kewuel
Nindyo Budi Kumoro
Manggala Ismanto
Sigit Prawoto
Fuad Firmansyah

Diterbitkan oleh:
PROGRAM STUDI ANTROPOLOGI
FAKULTAS ILMU BUDAYA UNIVERSITAS BRAWIJAYA

2018

Seri Studi Kebudayaan 2

Indonesia Sebagai Ruang Imajinasi

E-ISBN: 978-602-50706-1-7

Editor:
Ary Budiyanto
Hipolitus K. Kewuel
Nindyo Budi Kumoro
Manggala Ismanto
Sigit Prawoto
Fuad Firmansyah

Pracetak:
Nindyo Budi Kumoro

Desain sampul:
Achmad Cori R

Ilustrasi sampul:
Romy Setiawan

Penerbit:
Program Studi Antropologi
Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Brawijaya

Redaksi:
Prodi Antropologi, FIB Universitas Brawijaya
Jl. Veteran, Malang Jawa Timur 65145
Telepon: 0341-575875
Faksimile: 0341-575822
Email: snkantroub@gmail.com
Website: http://fib.ub.ac.id/antropologi

Oktober 2018

PRAKATA

Tim Editor

Perjalanan 73 tahun kemerdekaan Indonesia adalah sebuah pencapaian yang tidak mudah dalam kehidupan kita sebagai negara yang berdaulat yang mencita-citakan diri sebagai bangsa Indonesia. Lagu kebangsaan yang semasa di Orde Baru hanya satu stansa kini kembali dikumandangkan dengan tiga stansa mencitakan Indonesia yang merdeka, mulia, dan raya. Merdeka boleh dibilang mudah untuk dibayangkan dan dirasakan bila hanya dipandang dari imajinasi kita tentang perlawanan pejuang bersenjata mengusir penjajah asing seperti halnya dari film-film perjuangan yang selalu kita lihat di TV seperti 'Janur Kuning' namun tidak mudah memaknainya bila melihat anomali di negeri ini dimana kemerdekaan berpendapat, kemerdekaan meyakini keyakinan dan keimanan masih jauh dari arti kata merdeka. Apalagi bila mencari wujud dari makna mulia dan raya-nya negeri dan bangsa ini yang rasanya masih hanya tersemat di syair lagu kebangsaan kita.

Menjadi Indonesia yang tertuang di 'kanvas' ruang imajinasi kita sebagai bangsa menjadi menarik untuk dipandangi lebih seksama, tidak sekedar ditengok, kemudian diresapi kembali dan kita refleksikan seperti apakah sebenarnya 'lukisan' keindonesiaan yang telah kita toreh dan goreskan dalam canvas kebernegaraan dan kebangsaan kita selama perjalanan 73 tahun ini. Dengan berbagai sisi sudut pandang yang berbeda sesuai dari jarak kita memandang keluasan kanvas Indonesia dari Sabang sampai Merauke menjadi penting untuk dikaji agar perspektif Jakarta sentris tidak mendominasi kesadaran dalam perjalanan kita berbangsa dan bernegara ke lembaran kanvas yang baru.

Buku yang sedang Anda pegang ini adalah salah satu wujud kecil kedua sebagai upaya ke arah mempersiapkan cat, kuas, kanvas dan peresapan pengalaman dan imajinasi yang lebih baru dan segar yang berasal dari renungan meditatif hasil dari refleksi 73 tahun perjalanan hidup berbangsa dan bernegara ini. Tentu saja, buku ini tentu tidak hadir begitu saja, tetapi karena ada kerjasama dan terutama komitmen kerja berbagai pihak yang terjalin di dalamnya. Maka, tidak berlebihan, ucapan terima kasih pantas diungkapkan kepada mereka.

Pertama, terima kasih kepada Rektor Universitas Brawijaya dan segenap pimpinannya karena melalui Lembaga Pendidikan Tinggi, Universitas Brawijaya di bawah pimpinan mereka, pergulatan intelektual kaum akademisi untuk melahirkan buku ini bisa terjadi. Tanpa Lembaga Pendidikan Tinggi, Universitas Brawijaya, petualangan intelektual dalam buku ini bisa saja terjadi, tapi tanpa bingkai akademik berkualitas yang menaunginya.

Kedua, terima kasih kepada Dekan Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Brawijaya dan segenap pimpinannya yang telah dengan semangat memberi dukungan untuk terselenggaranya penerbitan buku ini. Terlebih terima kasih karena penerbitan buku ini adalah buah dari program kerja. Tanpa dukungan terhadap program kerja 'Seminar Nasional Kebudayaan II" Program Studi Antropologi, buku ini tidak mungkin lahir. Terima kasih kepada rekan-rekan panitia; Dosen, Tenaga Kependidikan, dan Mahasiswa yang telah bekerja luar biasa menyiapkan semua ini, buku ini adalah ucapan terima kasih yang paling tulus untuk kerja keras kalian semua.

Terakhir, terima kasih teruntukkan kepada rekan-rekan sejawat, kaum akademisi, penyumbang naskah yang namanya tidak dapat kami sebutkan satu per satu. Sumbangan pemikiran-pemikiran unik dan bernas dari makalah-makalah dalam buku ini, meskipun belum banyak yang merefleksikan bagaimana Indonesia dilihat dari jauh dan pinggiran ibu kota dan sebaliknya bagaimana ibu kota melihat yang jauh dan pinggiran, paling tidak memberi percikan inspirasi tentang apa makna mengindonesia. Pungkasannya, karena keterbatasan ingatan kami, untuk semua saja yang namanya tidak disebut di sini, buku ini adalah wujud ucapan terima kasih kami yang paling tulus.

Kata Pengantar

Ary Budiyanto

Prodi Antropologi FIB-UB telah mencanangkan Seminar Nasional Kebudayaan (SNK) sebagai awal dari agenda kerja tahunan yang ditujukan untuk memberi sumbangan pemikiran kepada masyarakat dan menjadi aksi akademis dalam memberikan warna bagi arah perkembangan bangsa. Kegiatan ini merupakan kelanjutan dari Seminar Nasional Kebudayaan I yang sukses dilaksanakan pada tahun sebelumnya (2017). keberhasilan dari kegiatan tersebut adalah dalam melihat isu dan arah dari agenda multikulturalisme dan toleransi yang selanjutnya menjadi landasan filosofis bagi penyelenggaraan SNK II kali ini. Tema yang diusung saat ini adalah Indonesia sebagai Ruang Imajinasi – memaknai 73th Indonesia Merdeka.

SNK II diproyeksikan untuk melihat sejauh mana perjalanan Indonesia sebagai “sebuah bangsa” dalam mengimajinasikan dan merealisasikan ide-ide kebangsaan dalam setiap sendi kehidupan. Gambaran tentang bangsa besar dengan masa lalu yang megah selalu direproduksi dalam setiap kesempatan sejak era pergerakan hingga saat ini berkelindan dengan upaya membangun rasa kebersamaan dalam negara kesatuan ini.

Projeksi imajinasi itu kini menghadapi perubahan dunia yang begitu cepat dan yang menohok kesadaran anak bangsa. Ide kebangsaan yang terus disuarakan berjalan beriringan dengan teknologi komunikasi modern yang ditunjang internet dan perkembangan transportasi yang menjadikan belahan dunia satu terhubung dengan belahan yang lain dengan sangat cepat. Keadaan ini telah memberi pengaruh pula pada mobilitas pemikiran dan kebudayaan baru yang semakin liar.

Proses bernegosiasi terjadi terus-menerus, ada yang menikmati dan mendukung namun ada juga yang menunjukkan resistensi atas ide kebangsaan itu sehingga membentuk atmoster yang dinamis dalam kehidupan berbangsa dan bernegara ini. Wacana yang dikembangkan oleh pemerintah berhadapan dengan realitas dunia yang telah berubah cepat. Proyek besar pembentukan budaya nasional berbenturan dengan kepentingan kapitalistik global yang mengedepankan budaya populer dan konsumerisme. Media-media resmi pemerintah yaitu TVRI dan RRI mengalami kegamangan menghadapi kompetisi bebas yang dimainkan media swasta sehingga terpaksa masuk ke dalam era redup dan menyerahkan peran yang pernah ia jalankan kepada pihak lain. Dominasi negara sebagai gerbang visualisasi imajinasi kebangsaan dapat dikatakan telah tergerus oleh arus global ethnoscape ini yang ditopang kuasa kapital di belakangnya.

Sementara itu bila kita menengok ke pembangunan ruang fisik/material dari masa revolusi Orde Lama, ke skema repelita masa Orde Baru yang membawa bangsa ini menuju bangsa berbasis masyarakat konsumen seperti di iklan surat kabar di tahun 70-an, hingga dua dekade berlangsungnya masa refomasi, pembangunan urban dan rural yang organis masih saja dominan. Gambaran kota yang tumbuh seakan lepas dari perencanaan telah menghasilkan budaya urban yang diiringi oleh pembangunan fisik ruang kota yang terasa sangat semrawut. Kajian sejarah tentang bagaimana perencanaan kota pada masa kolonial menjadi menarik untuk diperbincangkan mengingat bahwa perencanaan kota yang pernah berlangsung berbeda dengan yang terjadi saat ini. Misalnya, dalam merencanakan kotanya Herman Thomas Karsten memiliki visi tentang lingkungan yang memungkinkan penduduk hidup bersama, membangun sebuah

masyarakat multi-kultural, menikmati lingkungan sosial dan budaya yang sama sesuai dengan tingkat perkembangan ekonomi dan sosial masing-masing.

Bila kita memakai kacamata Hauser-Schäublin dan Dickhardt (2003 dalam Kokot 2018) tentang spasialitas budaya maka ruang kota urban misalnya, bukanlah sekadar entitas abstrak atau hanya wadah bagi tindakan manusianya, melainkan juga sebagai konseptualisasi atau model budaya manusiannya. Keduanya adalah medium dan produk dari praktik sosial. Dapat ditambahkan di sini bahwa manusia memaknai dan beraktifitas di ruang di mana dia berada. Namun, ruang juga meniliki kuasa 'memaksa' mereka yang ada di luar dan di dalamnya untuk bergerak mengikutinya. Hal ini akan menarik bila kita membincangkan bagaimana kota-kota di Nusantara ini memaknai keIndonesiaan bagi subjek yang hidup di dalamnya. Tentu akan sangat menarik pula bila kita lihat dan refleksikan kebudayaan apa yang terjadi di pembangunan ruang rural pedesaan di Indonesia dan juga pembangunan infrastuktur era Jokowi yang telah berjalan saat ini.

SNK II dengan tema besar Indonesia Sebagai Ruang Imajinasi bertujuan merefleksikan sejauh mana langkah pembentukan imajinasi kebangsaan bangsa selama 73th Indonesia merdeka? Bagaimanakah ruang-ruang imajinasi kebangsaan yang dibentuk oleh teknologi komunikasi masa kini? Bagaimana yang terjadi di ruang kreatif dunia seni dan kesakralan agama dalam memaknai keIndonesiaan? Bagaimana dunia pendidikan dalam mengimajinasikan bangsa dan negara di era reformasi? Secara umum SNK II kali ini membincangkan bagaimana dinamika ruang budaya material urban dan rural dalam kaitannya dengan pembangunan infrastruktur di era Jokowi? Dan lebih dari itu, adakah ruang mitologis yang terdampak dari pembangunan-pembangunan akbar itu? Kuasa ruang yang ada di ranah hukum, ekonomi, dan politik menjelang Pilpres 2019 akan jadi tema yang tak bisa diacuhkan. Secara khusus pula SNK II juga akan membincangkan diskursus ruang memori kebangsaan baik yang resmi diciptakan oleh Negara maupun yang terdapat dalam memori kolektif masyarakat Indonesia.

Makalah di buku SNK II ini mengundang dari berbagai disiplin ilmu dengan perspektif yang multidisiplin dari berbagai bidang seperti antropologi, filsafat, politik, ekonomi, hukum, psikologi, sastra, media dan komunikasi, sejarah, arsitektur, seni dan ilmu-ilmu sosio humaniora lainnya untuk bersama-sama melihat dan membincangkan kompleksitas dinamika imajinatif dari projek akbar yang bernama Bangsa Indonesia.

1. Ruang Media dan Kebangsaan

Media massa terbukti mampu memberikan pengaruh signifikan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Peran TVRI dan RRI pada masa Orde Baru sebagai satu-satunya media yang dapat diakses oleh masyarakat begitu dominan menjalankan fungsi komunikasi dari pemerintah kepada rakyat. Seiring berkembangnya teknologi, media semakin berkembang dan beragam sehingga keberadaan kedua media pemerintah itu sedikit demi sedikit tergeser oleh media swasta. Media cetak, media elektronik, media sosial, media online merupakan sedikit dari contoh yang bisa disebutkan di sini, karena selain itu masih terdapat pula kelompok-kelompok komunitas yang saling berhubungan dan berkumpul untuk saling berbagi informasi melalui telepon pintar. Sajian-sajian yang memberikan pengalaman kenikmatan menempati ruang yang dominan dalam kesadaran publik sehingga dinamika penghadiran realitas imajinatif dalam kaitannya dengan pembangunan kebangsaan oleh media ini akan menarik untuk menjadi fokus dari diskusi panel ini.

2. Ruang Seni-Budaya, Agama dan Imajinasi

Kemerdekaan berpikir menjadi kemewahan yang lumrah bagi setiap individu dalam sebuah negara merdeka. Imajinasi setiap individu mendapatkan ruang yang sebesar-besarnya di dalamnya sehingga kebebasan itu menjadi modal dan keuntungan bagi para insan yang mendedikasikan diri di ruang seni budaya. Akan tetapi kebebasan itu memiliki batasan yang jelas

sebagaimana Nietzche pernah mengritik diktum avantgardis bahwa seni untuk seni hanyalah kedok dari seniman untuk meninggalkan tanggung jawab sosialnya. Dalam kaitannya dengan pembentukan bangsa Indonesia, seni dan budaya memiliki peran luar biasa sehingga dinamika yang terjadi di awal kemerdekaan telah berhasil merumuskan semboyan nasional untuk menaungi kepentingan dari seluruh wilayah negara. Namun demikian, gejolak politik yang terjadi belakangan ini sedikit banyak memberikan dampak dalam perkembangan pembentukan identitas bangsa, terutama ketika agama dijadikan unsur pewarnaan identitas individu. Maka dari itu, ada banyak hal yang bisa diperbincangkan di dalam kelompok tema diskusi ini terkait dengan kapitalisasi unsur-unsur kebudayaan dalam bingkai pariwisata dan kepentingan materialistik kapitalis ini.

3. Ruang Pendidikan dan Kebangsaan

Pendidikan adalah ruang pertama dari indoktrinasi imajinasi kebangsaan, bergantinya rezim penguasa seringkali berganti pula kebijakannya (CBSA, KBK, KKNI) namun ketimpangan infrastruktur dan SDM pendidikan di pelosok negeri adalah realitas yang hingga kini masih saja ada. Bagaimanakah ruang-ruang pendidikan di pelosok negeri mengimajinasikan keIndonesiaan di selama 73 tahun kemerdekaan di sekolah negeri dan swasta? Bagaimana dengan lembaga pendidikan yang berbasis agama dan komunitas? Sejauh mana ideologi Pancasila ditafsirkan dan dimaknai di ruang-ruang pendidikan tersebut?

4. Ruang Urban, Infrastruktur dan mitos

Perkembangan kota yang terus bergeliat telah memaksa orang yang tinggal di dalamnya menyesuaikan diri mencari maknanya. Kota, dan kampung di dalamnya, juga dibangun dan dihias dengan segala simbolisme keindonesiaan dengan prasasti Dasa Sila PKK dan patung burung garuda di gerbang gang kampung (Hidayat, 2008) dan taman RT/RW. Hal ini semakin marak terutama di masa-masa peringatan 17 Agustus dengan berbagai kemeriahannya. Mall-mall dan berbagai bangunan resto, cafe, dan ruang publik lainnya membawa budaya baru dan bahkan asing dari kota besar, bahkan global dan terus bermunculan menembus keseharian masyarakat, bertarung dengan identitas keindonesian. Bagaimanakah kota dan masyarakat urbannya mengimajinasikan Indonesia di tengah pertarungan ini? Jalan yang dibangun oleh Daendels telah mengubah Jawa secara keseluruhan, lalu bagaimana dengan dampak pembangunan infrastruktur dari zaman revolusi hingga reformasi ini? Selain itu, dampak samping dari pembangunan yang terjadi secara masif ini menarik juga untuk diperbincangkan terutama dalam hal perubahan kosmologis dan dampat terhadap mitos yang terjadi pada ruang dimana pembangunan itu berlangsung.

5. Ruang Ekonomi, Politik, Hukum dan Kekuasaan

Tema panel yang luas ini akan melihat secara makro dan merefleksikan tentang imajinasi keindonesian di ranah ruang-ruang perkonomian, politik, hukum, dan kekuasaan. Pertanyaan menggelitik di ruang ekonomi Indonesia misalnya adalah sejauh mana imajinasi indonesia yang adil dan makmur terealisasi dalam perjalanan 73 tahun Indonesia merdeka, seperti apakah hingar bingar perjalanan politik dan politisi menggambarkan imajinasi demokrasi keindonesiaan, lalu apa yang terjadi dengan imajinasi keindonesiaan di ruang hukum negeri ini? Bagaimana pula imajinasi yang ada di ruang-ruang kekuasaan negara?

6. Ruang Memori Kebangsaan

Perjalanan menuju kemerdekaan 73th ini telah menorehkan peristiwa dan kenangan bagi anak bangsa maupun pribadi-pribadi yang hidup di dalamnya. Panel ini ditujukan untuk menengok kepada sejarah perjalanan yang telah terjadi untuk dapat menapaki ruas perjalanan ke depan untuk menggapai wujud dari imajinasi kebangsaan yang telah dan sedang berjalan. Panel ini juga ingin melihat pandangan dari sisi generasi-generasi pemuda yang telah mencipta dan mengisi

denyut imajinasi kebangsaan selama 73th ini dari ruang film, musik, hingga kuliner dan lain sebagainya.

Tentu saja tema yang lain dan bahkan beririsan dengan tema-tema yang ada di atas terbuka untuk dibincangkan sebagai diskursus yang reflektif untuk memvisikan kembali ruang identitas kebangsaan kita sebagai bangsa Indonesia yang lebih bermartabat.

Daftar Isi

PRAWACANA

Imagining Indonesia – an Historical Perspective, 1785-1942

Peter Carey

Introduction

This brief overview looks at various key steps in the development of 'Indonesia' as a political and geographic term to refer to the Island Archipelago – the Nusa di antara dua benua (archipelago between the two continents [India and China]). I will look at four stages beginning with Prince Diponegoro (1785-1855), looking (1) first at how the prince might have "imagined" Indonesia; (2) what changed between Diponegoro's death in 1855 and the beginning of the Indonesian national movement (pergerakan nasional) in the early 20th century; (3) how the term "Indonesia" became part of the currency of nationalism in the former Dutch East Indies in the interwar period (1918-1942); and (4) finally the contemporary challenge of recreating Indonesia anew in the current "millennial" generation of the early 21st century.

1. "National" Belonging in the Age of Diponegoro (1785-1855)

Diponegoro was a quintessential Javanese. Thoughtful Dutch contemporaries like the last Governor of Java's Northeast Coast, Nicolaus Engelhard (1761-1831; in office 1801-1808), in Semarang underscored this stating that "the prince was in all matters as Javanese and followed Javanese custom". So, if Diponegoro was so quintessentially Javanese what can we learn from his view of the south-central Javanese world into which he was born on 11 November 1785?

First, Diponegoro had an understanding of the Dutch presence in Java, which postulated a clear division between the Javanese speaking areas of the Kejawen in Central and East Java, and the Sundanese-speaking areas of West Java – in particular the Priangan highlands. The historian of modern Java, Merle Ricklefs, has analysed this dichotomy on the basis of three Javanese texts from the late eighteenth and early nineteenth centuries. These provide evidence that by the late eighteenth century the Yogyakarta court had legitimised the Dutch presence in West Java, roughly in the Pasundan (Sundanese language area), by regarding them as "legal descendants" of the Sundanese kingdom of Pajajaran, a kingdom roughly contemporaneous with the great east Javanese empire of Majapahit (1293-circa 1510), Pajajaran an obscure history, whose memory is preserved in mythical fashion in the modern Javanese babad (historical) literature. For Javanese like Diponegoro, Pajajaran had two important characteristics. First, it was a 'foreign' kingdom since it lay in the Sundanese-speaking area of west Java. Second, it ruled the high mountains of the Priangan region, a place closely associated in the Javanese view with the spirit world, hence the derivation of the place name 'Priangan' from the Javanese parahyangan ('abode of the spirits').

This area had important associations for the Mataram rulers from Panembahan Senopati (reigned circa 1587-1601) given that their spiritual consort, Ratu Kidul, was traditionally described in court chronicles as a Pajajaran princess, Ratu Mundingwangi. This same tradition held that the Dutch too were now the lawful successors of the foreign kingdom of Pajajaran and rulers over the spiritually significant Priangan. Such legitimacy could be traced to Governor-General Jan Pieterszoon Coen's (in office 1618-23, 1627-9) foundation of Batavia in 1619 on the site of the Sundanese fishing port of Sunda Kelapa (Jayakarta). It could also be linked, in the Javanese view, with his mythical descent from another Pajajaran princess who carried the signs of royal legitimacy in the form of flaming female pudenda.

Diponegoro clearly understood the court tradition in this way. In his Makassar exile writings (1833-55), he reflected on this dichotomy between Majapahit and Pajajaran as representatives of two royal traditions in Java by relating the well-known story of the twin cannon, Kyai Setoma and Nyai Setomi, suggesting these represented the 'Dutch' and the 'Javanese'. In his words, Dutch-ruled Batavia 'had assumed the mantle of Pajajaran' (Pajajaran wus ngalih kuthanira Batawi) (Diponegoro, 'Makassar Notebooks', 1838, I:155). For the prince and his contemporaries, the Dutch governor-generals after Coen – Marshal Herman Willem Daendels (in office, 1808-1811) included – were senior sovereign partners in Java. But they were partners who carried no rights over the south-central Javanese kingdoms.

When Diponegoro left Magelang for Batavia following his 28 March 1830 arrest by General Hendrik Merkus de Kock (1779-1845), he wrote in his autobiographical chronicle (babad) that 'he was leaving Java' (Babad Dipanegara, IV:187). Specifically, he indicated that as soon he had departed Semarang on the steamship Van der Capellen on the early morning of 5 April 1830 for the colonial capital he was travelling to a 'foreign kingdom'.

The practical expression of this political philosophy lay in the Javanese view of a dualistic hegemony on the island with the Dutch ruling the west and the Javanese supreme in the centre and east, also known as the kejawen (area of Javanese settlement and language). At the same time, while the south-central Javanese rulers referred to the governor-general respectfully as 'grandfather' (ingkang eyang), this did not indicate a close personal relationship. Quite the contrary, although he (and it was always a 'he' never a 'she') was revered as a senior ruler, he was not expected to involve himself in the affairs of the courts.

This very Javanese – even Mataram-orientated - view of the world was reflected on a number of occasions during the Java War (1825-1830) itself when a debilitating 'unsur daerah' (regionalism) undermined Diponegoro's war effort against the Dutch. This can be seen in tensions between Diponegoro and his principal military and religious advisers such as Ali Basah Sentot (circa 1808-1855) and Kiai Mojo (circa 1792-1849) over regional issues.

The first, Sentot, was bitterly critical of the prince's decision to marry off one of his daughters, Raden Ayu Basah – the widow of his elder brother (Gusti Basah / Ali Basah Iman Muhammad Ngabdulkamil I) who had died from battle wounds in August 1828 - to a Banyumas-born commander (Raden Tumenggung Mertonegoro/ Ali Basah Ngabdulkamil II) and not to one who hailed (like Sentot) from the core Mataram region.

The second prioritised his ambitions in the Pajang area around Surakarta, to the detriment of Diponegoro's Mataram based forces. These tensions stymied the prince's dry season campaign of 1826 when a string of victories (Kasuran [28 July], Lengkong [30 July], Bantul [4 August], Kejiwan [9 August] and Delanggu [28 August]) had carried his armies to the very outskirts of Surakarta, only for the strategic advantage to slip away in a long drawn out debate between himself and Mojo as to who would wield political power once the Sunan's capital had been conquered. Eventually when the long expected pitched battle took place with the local Dutch commander, Lieutenant-Colonel Bernard Sollewijn (1785-1864), at Gawok just to the west of Surakarta on 15 October 1826, Diponegoro's 15,000-strong army was comprehensively defeated.

In Diponegoro's view, the fighting quality of his troops varied considerably from region to region, and he echoed his eldest son, Pangeran Diponegoro II's (circa 1803-post-March 1856), views about the character of Mataram men, namely, that they "could keep secrets, had a generous heart, and were strict in their religious observance" (Carey 2008:71):

“The people of Madiun are good at resisting a first attack and they acquit themselves well, but afterwards they are not much use. The people of Pajang are also brave, but likewise for a short space of time. The people from Bagelen are better, but they must fight in their own area; if they are outside they collapse quickly. But the people of Mataram are the best of all; they fight well, they persevere and they know how to withstand the hardships of war.”

Diponegoro had no concept of a wider Indonesia. Indeed, the only time when he referred to a pan-archipelagic vision of the world outside Java was when he was journeying into exile in Manado on the Corvette Pollux (4 May – 12 June 1830) and the warship drew level with eastern Flores (Maumere-Ende) before sailing due north to Minahassa. In a conversation with his German officer escort, Second Lieutenant Justus Heinrich Knoerle (1796-1833), he was reported as saying: “[He, Diponegoro] asked whether Flores, Sumbawa, Lombok and Bali did not stand completely under our immediate government? To my answer that these islands were beneath our interests, Diponegoro remarked: “How gladly would I have gone to these islands with [my young army commanders] Sentot, Mertonegoro, Sumonegoro, Diponegoro the Younger together with 3,000 prajurit [troops] from Java if I had known more closely about their condition. Bali, which [even] the English did not dare to conquer, would have fallen into my hands immediately and afterwards the other islands. My Basah [army commanders] are brave and strong […]. Sentot [in particular] had shown signs of an enterprising spirit and in recent times had suggested the plan to […] try conquests outside Java.’ The prince [Diponegoro] spoke once again about the conquest of the four islands of Bali, Lombok, Sumbawa and Flores and said that he could have founded there a great and mighty empire for the satisfaction of The Prophet” (Carey 2008:590 note 241).

During the peace negotiations with the Dutch at the end of the war in December 1829-March 1830, Diponegoro’s closest advisers such as his Bagelen army commander, Basah Kerto Pengalasan (circa 1795-post-1866), stated that the prince’s principal war aim was ‘to restore the high state of the Islamic religion throughout the whole of Java’, stating that ‘if the Sultan of Java [i.e. Diponegoro] does not succeed in his determination to raise up [the Islamic] religion […] he would rather depart this earth.’ Pengalasan also suggested that the prince and the Netherlands Indies government would be:

“As good friends, neighbours, and brothers […] they should not order each other, neither should they be ordered by each other” (Carey 2017:250).

Pengalasan thought the Dutch would be offered four choices:

First, if they wished to remain in Java as soldiers in the pay of the Javanese, they would be allowed to keep their ranks and stipends provided they became ‘the sword of religion’, a reference to the VOC troops who had been used by seventeenth-century Mataram rulers against seditious movements like the Kajoran faction of Panembahan Rama (died 1678).

Second, if they ‘felt at home in Java’ and stayed in a private trading capacity, they would only be permitted if they remained in specially designated north coast towns (Batavia [Jakarta] and Semarang).

Third, if they wished to return home to the Netherlands, ‘we will continue to be forever as brothers with each other’.

Fourth, if the Dutch ‘entered the True Faith’ and became Muslims then their livelihood and positions would be improved.

But there were conditions: if the Dutch wanted Javanese produce they would have to pay the right market price for it and if they wanted 'to cultivate ricefields (sawah) in Java' – namely lease land – they would have to pay the going rent. If accepted, this would have prevented the subsequent excesses of the Cultivation System (1830-70) when the Dutch made a net profit of 832 million guilders (equivalent in today's money – purchasing power parity - to 11 trillion US dollars).

2. What Changed under the Netherlands Indies Colonial Government (1818-1942)?

By the time Diponegoro died in Makassar on 8 January 1855, a new world had been born. This was the "high colonial" world of the Netherlands East Indies which had been formally brought into being by the Regeerings Reglement (Undang-Undang Dasar) of December 1818 and which would last until the 8 March 1942 when at Kalijati the Dutch surrendered unconditionally to the Japanese and the Netherlands Indies passed under the control of the Japanese military.

Paradoxically, the Dutch contributed greatly to the development of a concept of the Nusantara (later Indonesia) by virtue of their pan-archipelago conquests: by the time of J.B. van Heutsz's period in office as governor-general (1904-1909) the legal entity which would become Indonesia had already been formed – in part through the use of the "short treaties" (Kort Verklaring) entered into between the Dutch colonial government and local rulers which required them: (a) to recognise the sovereign authority of the Dutch colonial state; (b) desist from entering into diplomatic and political agreements with foreign powers; and (c) disband their local military forces/armies.

The Dutch colonial development of infrastructure (railways, inter-island steamship routes, telegraph and telephone), Dutch-language education, and a modern economy based on cash crops, mining and inter-island trade all helped to bind the archipelago in a way undreamt of by Diponegoro. Although, in fact the prince had already experienced something of what was in store by the fact that his first seaborne transport (from Semarang to Batavia on 5-8 April 1830) was by the first steamboat (SS Van der Capellen) in Dutch government service. Furthermore, when he was preparing to receive his aged mother, Raden Ayu Mangkorowati (circa 1770-1852), in Makassar in 1848-49, he was already well aware of the steamboat sailings from Semarang and Surabaya, and even went so far as to delegate his loyal former army-commander, Basah Pengalasan, then permanently resident in Semarang (Kampung Basahan), to accompany her. Only her age and infirmities prevented her from making the trip. But the infrastructure of interisland shipping and commerce was already in place by the time of Diponegoro's death in January 1855.

Then there were steps taken by the Dutch which inadvertently contributed to the growth of a proto-nationalism based on a pan-archipelagic sense of belonging. One of these was the colonial government's creation of a "gulag archipelago" in terms of the exiling and incarceration of local leaders from an Indonesia-wide spectrum. Following the loss of Ceylon (post-1972, Sri Lanka) and South Arica in 1795 and January 1806 respectively, the Dutch colonial government no longer had the option of exiling local leaders to other more far-flung parts of the Dutch Asian and African empire. Some like the founders of the short-lived Indische Partij (1912-1913), E.F.E. Douwes Dekker (Setiabuddhi, 1879-1950), Dr Tjipto Mangunkusumo (1885-1943) and Suwardi Suryaningrat (Ki Hadjar Dewantara) (1889-1959) ended up in "internal exile" in the Netherlands during World War I. But this was not the case for the majority of local leaders who ended up as political prisoners of the Dutch colonial state. Hailing from a wide variety of different localities and ethnicities, they ended up in widely different Indonesian communities, their presence helping to unite the colonial realm in an "imagined community" of resistance fighters. One thinks here the Acehnese female freedom fighter, Cut Nyak Dhien (1848-1908), who died in Sumedang (West Java); Tuanku Iman Bonjol (1772-1864), the Padri leader born in Pasaman (West Sumatra), who

died in Manado after periods of exile in Cianjur and Ambon; Kiai Mojo and his 62 followers who ended up in Tondano (also in North Sulawesi) and founded the Kampung Jawa Tondano (KJT); Diponegoro's immediate family, namely his sons - Diponegoro II, Dipokusumo, Diponingrat and Raden Mas Raib - who ended up in Ambon after a spell in Sumenep (1834-1851, in Pangeran Diponegoro II's case) and Ali Basah Sentot, who died in Bengkulu (1855). These exile journeys were in no sense conceived in this fashion by the Dutch colonial masters, but the end result was one of a much greater sense of shared anti-colonial/anti-Dutch struggle.

Another hugely important step taken by the Dutch colonial government under the aegis of the Balai Pustaka (Commissie voor de Volkslectuur/ Komisi untuk Bacaan Rakyat, founded in 1908) was the search for a form of Malay (Bahasa Melayu) deemed "baik dan benar" which could be used for the publication of non-Dutch language teaching and literary materials. An archipelago wide search for the purest and best form of spoken Malay ended up with two candidates from the extremities of the archipelago – Ambon and Riau – with the latter – Riau Malay – eventually winning the contest. The upgrading of Malay from the coarse pasar Maleis (market Malay) used by the Dutch Indies bureaucracy (Binnenlands Bestuur) in the post-1816 period. The use of Riau Malay as the basis for modern Indonesian gave the burgeoning Indonesian nationalist movement a very effective vehicular language for nationalist discourse and a tool for binding the archipelago in a linguistic whole which was reflected in the celebrated Youth Oath of 28 October 1928.

3. The Era of the Nationalist Movement (1908-1942)

The name "Indonesia" was evolved in 1850 to describe a culture, and a geographical region, for which it was felt there existed no other satisfactory name. The extension of meaning did not take place in the nineteenth century. In fact, it was not until the second decade of the twentieth century that we find evidence of it. As Indonesian nationalism came into being the name "Indonesia" came to embody the national ideal of an independent state. Indeed, it was natural that Indonesian nationalists should reject the official name "Nederlandsch-Indië" for the independent state to which they aspired. Equally understandably they rejected the name "India" (Indië or Indische). "Indonesia" lay ready to hand as a natural choice — it was unambiguous and had no colonialist associations. As one nationalist writer observed "Is it any surprise then, that they settled their choice gladly and with hope on the name "Indonesia", [which they found] in every way suitable?"

There was at the same time a parallel movement towards the adoption of the word "Indonesians" to describe the (non-Dutch) inhabitants of the Netherlands Indies; they did not wish to be called "Dutch"; nor did they wish to be known by their ethnic groups, Javanese, Sundanese, Minangkabau etc. The Dutch word "inlander" (native or pribumi) was avoided because it had the same pejorative sense as "native" in English. Here also the brainchild of George Windsor Earl (1813-1865) – Indus-nesia – which he had popularised along with his friend and colleague James Richardson Logan (1819-1869) – in the Journal of the Indian Archipelago and Eastern Asia - lay readily to hand to meet the need. Logan had founded the Journal in Singapore in 1847 it would continue to be published until 1863, a year after Logan ceased to be its principal editor. Both Windsor and Logan were to the fore in popularising the use of the term "Indonesia" over the colonial "Netherlands Indies" and less specific -and foreign derived - Nusantara.

In November 1917, a federation was established in Holland of associations of students of Indologie, with the name "Indonesisch Verbond van Studeerenden". As Bernhard Dahm has pointed out, this was the first time that "Indonesia" appeared in the title of a society. He also went on to observe that here it had a geographical rather than a political significance.

It is not then an example of the use of "Indonesia" in a purely political sense, but it is about this time, shortly before 1920, that "Indonesia" was adopted by the nationalists. Mohammad Hatta

(1902-1980) began an article on the subject in 1929 with the sentence "With indefatigable zeal since 1918 we have carried on propaganda for 'Indonesia' as the name of our motherland." The writer of an article published in 1927 remarked that the name had acquired a political connotation "especially in the past ten years" (1917-1927). 1922 was the decisive year: the "Indische Vereeniging", an organisation of Indonesian students in the Netherlands which had been founded in about 1908, changed its name to the "Indonesische Vereeniging" (in Malay "Perhimpoenan Indonesia"). This organisation pursued a decidedly nationalistic policy, and from then consistently maintained the name "Indonesia". Before the decade was out this symbol of the nationalist ideal had "Indonesia Perhimpoenan Indonesia".

By this year, 1928, according to Mohammad Hatta, the name had taken on even with the poor illiterate villagers in Indonesia.It was also in 1928, as is well known, that young nationalists met in Djakarta and made their three-fold proclamation in favour of Tanah Indonesia, Bangsa Indonesia and Bahasa Indonesia. By 1929, Mohammad Hatta was able to write "The whole nationalist movement as well as the indigenous and Chinese-Malay press in our motherland speak of Indonesia"; "Indonesia" was gaining currency at international congresses, and "Indonesia" has won the notice of world public opinion!"

If Mohammad Hatta's articles in 1928 and 1929 are representative of leading nationalist feeling they reveal two things: that certain Dutch circles, official and commercial, strenuously opposed the innovation of the name "Indonesia", and that the nationalists had adopted an emotional, almost obsessive, attachment to this name.

4. And the Future?

Benedict Anderson, a leading Western Indonesianist, suggests that Indonesia’s nationalism must be understood as a ‘joint project’ rather than a legacy (‘Ben Anderson: Indonesia facing a serious situation’, Kompas Cyber Media, English version, 5 March 1999). The former indicates that nationalism must be endlessly fought for by all members of a given society based on a series of mutual and horizontally reinforcing aspects of solidarity. To understand nationalism as a ‘legacy’, in Anderson’s view, is misplaced and is likely to have fatal consequences. In Indonesia’s case, the more onerous and expensive the legacy, the more effort has to be put into maintaining it. Sukarno’s Guided Democracy concept (1957-1966) was enforced by sacrificing any chance of dialogue with democratic elements including Mohammad Hatta (1902-1980) and other civilian politicians, as well as a handful of thoughtful military officers. During Suharto’s brutal New Order (1966-1998) this involved state terror. In both cases Indonesia witnessed the erosion of democracy and the rise of autocratic systems.

Today, seventy-two years after independence, the ongoing economic and political crisis has been largely overcome but the country is still beset by multiple identity crises. For many Indonesians in Aceh, West Papua, Maluku and other regions outside Java, being Indonesian is a questionable identity. It is the task of political leaders in Jakarta, especially the current president, Joko Widodo (Jokowi) (in office, 2014 to present), and whoever may succeed him in 2024, to provide the answers to these questions. Only then can the increasing sense of emptiness which most Indonesians feel about their current identity be addressed.

To date, Jokowi has seemingly not repeated Sukarno’s mistake of neglecting the chance of reconciliation with rebellious civilian politicians and military commanders, but he must also avoid Suharto's error of confusing mounting demands for greater autonomy with a desire for outright independence. Indeed, it was the repeated failure of both Suharto and the armed forces to comprehend this distinction which led to so many human rights abuses being committed in places like Aceh and West Papua/Irian Jaya. Jokowi can count on the fact that after seventy-two years of independence from Dutch colonialism, most inhabitants of this vast archipelago wish to be part

of some entity called “Indonesia”. But the transition towards a democratic, decentralised and accountable system of government will take much longer than most Indonesians realise. And if the issues of religious pluralism, corruption and the re-greening of the Indonesian political elite are not addressed it will be impossible of achievement.

Bibliography

Babad Dipanegara. Ed. Nindya Noegraha. Jakarta: PerpusNas. 4 volumes

Carey, Peter 2008. *The Power of Prophecy: Prince Dipanagara and the End of an Old Order in Java, 1785-1855*. Leiden: KITLV Press.

______________ *Sisi Lain Diponegoro. Babad Kedung Kebo dan Historiografi Perang Jawa*. Jakarta: KPG.

Sumpah Pemuda dan Disrupsi Bangsa*

Yudi Latif

Sumpah Pemuda adalah kisah konektivitas dan inklusivitas keragaman identitas di awal pembentukan bangsa Indonesia. Ini adalah kisah spektakuler dari perjuangan anak-anak muda dalam mengarungi jalan terjal multi-seleksi, dalam proses adaptasi terhadap tantangan kehidupan hingga tampil sebagai penyintas.

Untuk menggambarkan jalan panjang dan berliku yang dilalui manusia (muda) Indonesia, dari seorang individu menjadi warga bangsa, kita bisa meminjam deskripsi Jonathan Haidt dalam bukunya yang memukau *The Righteous Mind: Why Good People are Devided by Politics and Religion* (1202).

Kisah ini bermula dari anak-anak jajahan, dengan watak alamiah menyerupai simpanse yang mengutamakan kepentingan pribadi, harus berlomba untuk bisa menjadi "priyayi baru" (bangsawan fikiran) dalam sistem kompetisi masyarakat kolonial yang tidak fair. Pada etape selanjutnya, aneka diskriminasi yang dialami di sepanjang perlintasan menjadi "priyayi baru" mempersambungkan "kepekaan naluriah" (*gut feeling*) sesama serumpun menjadi semacam lebah yang berkerumun dalam "sarang" komunitas moral primordial (berbasis kesukuan-kedaerahan dan keagamaan). Pada tahap ini, terjadi pula proses perlombaan antara kelompok-kelompok komunal baru. Kemunculan organisasi pemuda-pelajar atas dasar solidaritas kejawaan, Jong Java, membangkitkan reaksi pembentukan organisasi-organisasi "tandingan" seperti Jong Islamieten Bond, Sekar Rukun (pemuda Sunda), Pemuda Kaum Betawi, Jong Ambon, Jong Celebes, Jong Batak, Jong Sumatranen Bond.

Kebangsaan-kewargaan

Dalam perkembangannya, proses seleksi dalam perlombaan antara kelompok-kelompok komunal ini mengalami proses transendensi karena adanya persamaan kepentingan dalam menghadapi kompetisi dengan musuh bersama yang lebih besar, yakni negara kolonial ("asing") yang represif dan diskriminatif. Persepsi tentang adanya kepentingan bersama inilah yang mendorong terjadinya proses peleburan aneka komunitas primordial ke dalam suatu "sarang" komunitas moral dalam skala yang lebih luas. Maka, terbentuklah superorgnisme yang sangat gigantis, bernama "kebangsaan-kewargaan" (*civic nation*).

Jalan Indonesia menuju "kebangsaan-kewargaan" itu berbeda dengan jalan yang ditempuh oleh kecenderungan masyarakat Eropa. Dalam pengalaman Eropa, munculnya nasionalisme dilalui lewat proses sekularisasi dengan memudarnya pengaruh agama dan ikatan primordial lainnya (Rupert Emerson, 1960). Di sini, ketika nasionalisme bangkit, agama dan komunitas kultural lainnya memainkan peran penting. Kemunculan masyarakat sipil dan politik utamanya terlahir dari komunitas agama-budaya, bukan dari komunitas pasar. Jalan menuju nasionalisme kewargaan ditempuh dengan cara pengadaban masyarakat keagamaan dan kesukuan untuk bisa memasuki komunitas moral publik secara damai dan toleran.

Oleh karena itu, di negeri ini, jangan pernah mempertentangkan "kebangsaan" dan "keagamaan". Komunitas-komunitas keagamaan bisa menjadi tulang punggung integrasi nasional karena kemampuannya mempertautkan keragaman suku dan kelas sosial secara vertikal oleh kesamaan aliran-aliran keagamaan. Dengan satu sentuhan lagi, berupa proses "sipilisasi" (lewat konektivitas dan inklusivitas aneka ormas keagamaan) dalam mengusung moral publik, Indonesia memiliki modal sosial dan modal moral yang bisa diandalkan.

Tentang pentingnya komunitas agama sebagai modal sosial ini mendekati gambaran Robert Putnam (2000) dalam konteks kebangsaan-kewargaan Amerika Serikat. Dalam pandangannya, keterpautan pada kelompok kecil, seperti sesama anggota gereja dan perkumpulan agama yang melibatkan aneka individu dan latar sosial, merupakan modal awal bagi afeksi publik. “Agama-agama membuat orang-orang Amerika menjadi tetangga dan warga negara yang lebih baik”. Bahwa “ramuan aktif yang membuat masyarakat Amerika lebih bajik adalah keterpautan mereka dalam relasinya dengan sesama komunitas agama. Segala hal yang mengikat masyarakat secara bersama ke dalam kerapatan jaringan rasa saling percaya membuat orang-orang kurang mementingkan diri sendiri”. Dan itu merupakan modal sosial yang amat penting bagi integrasi nasional.

Dalam kisah Sumpah Pemuda, proses peleburan ragam komunitas etno-religius ke dalam kesamaan komunitas kebangsaan-kewargaan yang lebih luas dimungkinkan oleh kesanggupan para pemuda untuk melakukan konektivitas dan inklusivitas.

Kemampuan konektivitas bisa dilihat dari keragaman latar sosiogragfis dari peserta Kongres Pemuda II ini. Keragaman kesukuan dan kedaerahan selain tercemin dari kehadiran organisasi-organisasi yang telah disebutkan, turut juga dua perwakilan dari Papua (Aitai Karubaba dan Poreu Ohee) dan beberapa orang Tionghoa sebagai peninjau (Oey Kay Siang, John Lauw Tjoan Hok dan Tjio Djien Kwie) serta satu orang sebagai wakil dari Jong Sumatranen Bond (Kwee Thiam Hiong). Representasi golongan keagamaan diwakili oleh Jong Islamieten Bond.

Kedatangan peserta dari berbagai wilayah di Tanah Air ini sungguh mengagumkan dalam kondisi ketersediaan infrastruktur perhubungan yang masih sangat terbatas. Sarana transportasi umum yang tersedia baru kapal laut dan kereta api. Meski demikian, keterbatasan konektivitas teknis ini bisa diatasi dengan kerapatan konektivitas mental-kejiwaan. Konektivitas mental-kejiwaan dimungkinkan oleh tersedianya ruang-ruang publik modern yang memfasilitasi perjumpaan antaridentitas. Ruang-ruang publik modern ini terentang mulai dari jaringan persekolahan dan klub-klub sosial bergaya Eropa, terutama di Bandung, Batavia, Surabaya dan kota-kota besar lainnya, yang memungkinkan para pemuda-pelajar dari beragam latar wilayah dan golangan bisa berinteraksi. Kedua, dalam kehadiran jaringan industri pers vernakuler yang memungkinkan diseminasi informasi, pertukaran pikiran, dan promosi agenda bersama.

Konektivitas mental-kejiwaan juga dimungkinkan oleh minat baca dan tingkat erudisi yang tinggi. Keluasan dan kedalaman bacaan memungkinkan para pemuda-pelajar bisa memahami dan menghayati persoalan yang berlangsung di tempat jauh, meski tanpa kehadirannya secara fisik, karena pengetahuan yang diperolehnya dari bahan bacaan. Dengan itu, para pemuda-pelajar bisa mengembangkan sikap empati terhadap nasib mereka yang berbeda identitas, yang memberi kemampuan mencari substansi bersama melampaui perbedaan garis identitas.

Konektivitas dan Inklusivitas

Dimensi inklusivitas dari Sumpah Pemuda tampak dari kesetaraan kesempatan bagi segenap peserta dari berlatar golongan untuk mengeskspresikan diri dan mengambil peran, dengan sama-sama terlibat dan menyepakati agenda dan keputusan bersama. Dalam perjalanannya nanti, semangat inklusivitas yang diwarisi dari jiwa Sumpah Pemuda ini, memungkinkan figur-figur utama Kongres ini memainkan peran besar dalam sejarah Republik. Sugondo Djojopuspito (Ketua Kongres), Muhammad Yamin (Sekretaris), Amir Sjarifudin (Bendahara), Johannes Leimena (Pembantu) menempati posisi-posisi penting seperti di BPUPK, KNIP, dan pos-pos kementerian negara atas dasar prinsip meritokrasi yang non-diskriminatif.

Bahkan Amir Sjarifudin, dengan latar Kristen, bisa menjadi Perdana Menteri. Johannes Leimena dengan latar minoritas ganda (Kristen dan Melanesia) menjadi orang dengan menduduki jabatan menteri (wakil menteri) terpanjang dalam sejarah republik (21 tahun), bahkan beberapa kali menjadi pejabat kepala negara.

Konektivitas dan inklusivitas bukan saja penting bagi integrasi nasional tapi juga prasyarat bagi kemajuan bangsa. Hal ini bahkan berlaku bagi kemajuan di bidang olah raga. Sebuah studi yang dilakukan oleh Simon Kuper dan Stefan Szymanski dalam *Soccernomics* (2018) menengarai mengapa tim sepakbola Inggris untuk masa yang panjang miskin prestasi di tingkat internasional, meski merupakan tanah leluhur sepak bola. Jawabannya bisa dinisbatkan pada miskinnya konektivitas dan inklusivitas dalam sepak bola di negeri tersebut.

Di Eropa kontinental, jarak antara satu negara dengan negara lain bisa ditempuh dalam 2 jam, yang memudahkan interkoneksi dan rangsangan saling belajar antarnegara. Kehebatan gaya sepakbola suatu negara dengan cepat dipelajari oleh negara lain dalam usaha mencari cara bermain yang lebih unggul. Dari sini muncullah pelatih-pelatih hebat seperti Arrigo Sacchi, Arsene Wenger, dan Pep Guardiola yang mampu meracik resep sepakbola secara sintesis-kreatif hingga melahirkan sepakbola yang efektif, atraktif dan sarat prestasi. Adapun Inggris, sebagai negara kepulauan yang terpisah, kurang terkoneksi dengan perkembangan sepakbola di negara-negara seberang. Untuk masa yang panjang, Ingris terus mempertahankan gaya sepakbola "*hit and run*" yang sudah kadaluarsa. Baru belakangan, setelah tim-tim Premier League menyewa pelatih-pelatih dari Eropa kontinental, gaya permainan tim sepak bola negeri tersebut mengalami perubahan berarti.

Selain itu, di banyak negara Eropa kontinental, tim sepakbola nasional dikembangkan secara lebih inklusif, dengan merekrut talenta-talenta terbaik dari berbagai lapisan sosial. Di Inggris, tim sepakbola nasionalnya cenderung eksklusif, diisi oleh para pemain dari latar kelas sosial yang sama, yakni "kelas buruh". Kebanyakan pemain berhenti sekolah pada usia 16 tahun; nyaris tak ada yang pernah mengenyam bangku pendidikan tinggi. Dengan demikian, potensi talenta terbaik dari kelas-kelas sosial lain tidak terengkuh. Dengan alasan yang sama, kita bisa menjelaskan bahwa salah satu faktor yang membuat bulu tangkis menjadi cabang olah raga yang paling berprestasi di Indonesia adalah karena basis inklusivitasnya yang kuat.

Untuk menjadi kekuatan kolektif yang kohesif, konektivitas dan inklusivitas ini harus dihela oleh kesamaan basis moralitas (*shared values*). Dalam konteks moral publik, kesamaan itu bisa ditemukan dalam 6 nilai inti dalam matriks moral. *Care* (peduli terhadap bahaya yang mengancam keselamatan bersama), *fairness* (keadilan dan kepantasan), *liberty* (bebas dari penindasan dan pengekangan), *loyalty* (kesetiaan pada institusi dan tradisi), *authority* (otoritas yang dihormati bersama), *sanctity* (hal-hal yang disucikan bersama).

Generasi Sumpah Pemuda memiliki titik-temu nyaris di semua butir matriks moral itu. Mereka sama-sama peduli terhadap bahaya penjajahan. Mereka sama-sama memperjuangkan keadilan dan kesetaraan. Mereka sama-sama mendambakan kemerdekaan dari penindasan dan represi. Mereka sama-sama punya kesetiaan pada bangsa dan tanah air. Mereka sama-sama memimpikan otoritas baru yang berbeda dari otoritas feodal dan kolonial. Mereka juga sama-sama menyucikan satu nilai yang dijunjung bersama, yakni nilai-nilai spiritualitas kegotong-royongan; bahwa persatuan harus diutamakan di atas perbedaan.

Keterpautan pada komunitas moral bersama ini dikukuhkan oleh keterpaduan simbol dan identitas kolektif kebangsaan. Dalam masyarakat mejemuk, memang diperlukan adanya rekonignisi politik dan politik rekognisi yang menjamin kesetaraan hak bagi setiap kelompok etnis, budaya dan agama. Meski demikian, kehadiran aneka kelompok komunal itu tidak boleh dibayar

oleh ongkos yang mahal berupa fragmentasi masyarakat. Oleh karena itu, setiap kelompok dituntut untuk memiliki komitmen kebangsaan dengan menjunjung tinggi keyakinan, nilai, norma, simbol dan institusi bersama. Karen Stenner (2005) mengingatkan bahwa politik dan pendidikan multikultural yang terlalu menekankan perbedaan membuat orang tambah rasis, bukan menguranginya.

Bagi generasi Sumpah Pemuda, usaha mempertautkan kebinekaan ke dalam persatuan itu dilakukan lewat pengakuan akan aspek-aspek kesamaan (*similarity*): kesamaan tumpah darah, bangsa, dan bahasa persatuan. Persatuan juga ditumbuhkan dengan mengupayakan keterpaduan (*synchrony*), dengan jalan menumbuhkan afeksi publik lewat pengibaran bendera dan lagu kebangsaan yang sama.

Lagu Indonesia Raya yang semula disepelekan pemerintahan kolonial sebagai lagu keroncong yang tak menggugah, terus-menerus dinyanyikan di berbagai kesempatan, sehingga lambat laun menjadi pembangkit emosi kebangsaan yang sama. Semua kerangka kesamaan dan keterpaduan itu makin solid manaka kebijakan kolonial makin represif yang menumbuhkan kesamaan blok nasional. Dengan pekikan yel bersama, “merdeka atau mati”, energi persatuan berhasil merebut kemerdekaan, yang melambungkan anak-anak jajahan sebagai penyintas.

Ancaman disrupsi

Jalan panjang proses menjadi bangsa itu harus kita hayati manakala Indonesia hari ini menunjukkan tanda menghadapi ancaman disrupsi kebangsaan. Meski konektivitas fisik mengalami kemajuan dengan pembangunan infrastruktur perhubungan dan penggunaan sosial media yang sangat intens, namun konektivitas mental-kejiwaan mengalami kemunduran. Dunia persekolahan dan media yang dulu menjadi jendela keterbukaan bagi pergaulan lintas-kultural dan pertukaran pikiran, saat ini mengalami gejala pengerdilan. Pelemahan minat baca dan erudisi menyempitkan daya jelejah pemahaman, yang menumpulkan sikap empati terhadap yang berbeda. Gejala eksklusivitas meluas dengan tumbuhnya pusat-pusat pemukiman, sekolah dan dunia kerja dengan segregasi sosial yang curam.

Komunitas moral bersama mengalami retakan karena memudarnya komitmen untuk menetapkan dan memelihara moral publik. Basis moral organisasi-organisasi sosial-politik tidak begitu jelas. Dari enam nilai dalam matriks moral publik, satu-satunya yang relatif terus diagungkan adalah nilai kebebasan (*liberty*). Selebihnya, tidak tampak keseriusan mempedulikan apa yang mengancam keselamatan bersama. Sulit menemukan basis sosial yang gigih memperjuangkan keadilan dan kesejahteraan umum. Terjadi peluluhan loyalitas terhadap institusi-institusi dan tradisi kebangsaan. Penghormatan terhadap otoritas hukum dan kepemimpinan merosot. Keluhuran budi untuk merawat hal-hal yang “disucikan” bersama pudar.

Narasi publik tidak mendorong konvergensi, malah menyulut divergensi. Polarisasi politik yang kian meruncing mengeraskan perbedaan yang menyulitkan perjumpaan. Harus lebih banyak usaha sepacam peristiwa Asian Games yang menumbukan similaritas dan keterpaduan dari keragaman Indonesia. Kompetisi dengan bangsa bangsa lain bukan saja bisa memacu prestasi, tapi juga bisa mentransformasikan konflik-konflik persaingan internal menuju kontestasi dengan “lawan” bersama dari luar. Persepsi tentang kepentingan bersama memang tidak hanya bisa ditumbuhkan lewat nasionalisme negatif-defensif (melawan musuh dari luar), bisa juga dihidupkan lewat nasionalisme positif-progresif (membangun agenda kemajuan, keunggulan dan persemakmuran bersama).

Selain itu, harus lebih banyak ruang-ruang perjumpaan yang memungkinkan warga bisa melintasi batas-batas identitas. Institusi-institusi demokrasi harus ditata ulang dalam kerangka memperkuat persatuan dan keadilan. Kebebasan sebagai hak negatif (bebas dari) harus

ditransformasikan menjadi kebebasan sebagai hak positif (bebas untuk), agar segala keragaman dan potensi bisa diolah menjadi sumber kemajuan dan kebahagiaan hidup bersama. Peringatan Sumpah Pemuda harus bisa menangkap apinya, bukan abunya!

*) Tulisan ini dimuat dalam Harian *Kompas*, 27 Oktober 2018

Dialog Agama: Jalan Menuju Ruang Bersama

Hipolitus Kristoforus Kewuel

Dialog agama dewasa ini menjadi tema perbincangan yang sangat relevan menyusul merebaknya perhatian umat manusia pada isu-isu pluralisme dan multikuturalisme. Dialog agama dibicarakan sedemikian rupa sebagai jalan bijak merawat kebinekaan, bahkan demi melerai berbagai perseteruan yang tumbuh di atas realitas keragaman agama. Pada titik itu, bolehlah dialog agama menjalankan misinya sebagai langkah awal menuju realisasi maksud dan tujuan dialog agama yang lebih tinggi. Sayangnya, dialog agama disinyalir belum dijalankan dalam arti yang sesungguhnya sebagai jalan untuk membawa penganut agama-agama pada kesadaran puncak akan realitas ultim yang satu dan sama. Dialog agama masih ditempatkan pada tataran dialog atau komunikasi sosial biasa yang profan. Justru yang lebih penting adalah dialog itu harus menyentuh esensi religius bahkan iman dari agama. Demi mendorong realisasi makna dialog agama yang sesungguhnya itu, tulisan ini diramu dalam tiga bagian penting. Pertama, penelusuran tentang makna agama sebagai institusi dalam dilema yang hampir selalu memproduksi konflik sosial dalam hidup bersama. Hal ini nampak kontradiktif, tetapi kenyataannya memang demikian dan hal ini perlu disadari supaya tidak terjadi saling tuding dalam situasi konflik yang terjadi dalam hidup bersama, sebaliknya mau ditanamkan bahwa memang agama pada dirinya sendiri ikut andil dalam kondisi-kondisi semacam itu. Kedua, penelusuran tentang makna dialog agama itu sendiri demi menemukan sumbangannya yang paling asasi, yakni membawa pemeluk agama-agama pada pertemuan dengan realitas ultim; tanpa kata, tanpa identitas fisik karena dengan itu semua hanya akan menjauhkan manusia dari ruang imajinasi, ruang bersama tanpa sekat. Ketiga, sebagai bagian kesimpulan tulisan ini hendak dipertegas makna ruang bersama yang tidak hanya berhenti pada diskursus ruang publik sebagaimana yang gencar disuarakan belakangan ini, tetapi lebih dari itu, yakni mengupayakan ruang imajinasi, ruang tanpa sekat itu.

Agama: Apa Itu?

Agama, selama ini dikenal secara umum sebagai ruang bertemu masing-masing pribadi atau kelompok manusia dengan realitas ultim yang diyakini menjadi arsitek kehidupan.[1] Di atasnya, tumbuh konsep-konsep teologis dan aneka ritual yang kemudian dijalani dan dihidupi turun temurun. Penghayatan terhadap konsep-konsep teologis dan praktek-praktek ritual itu telah mengungkung setiap individu dan kelompok manusia dalam keyakinan mendalam bahwa apa yang diimaninya itu sungguh-sungguh benar dan tak tergantikan. Lalu, hidup dipasrahkan dalam panduan agama hampir dalam semua konteks.[2]

Di satu sisi, situasi semacam ini bisa dipahami, karena tanpa itu, seseorang kehilangan pegangan agama dan bahkan hidupnya. Di lain sisi, penerapan konsep teologis dalam situasi hidup profan seringkali menuai protes dan reaksi manusiawi yang wajar dan tidak mudah untuk

---

[1] Dalam konteks sosiologi dan antropologi, agama itu ada dan hidup di tengah masyarakat sebagai suatu bentuk kesadaran akan keterbatasan diri dalam memahami realitas makrokosmos dan bahkan mikrokosmos sekalipun. Itulah sebabnya, berbeda dengan pandangan teologi dalam agama-agama, pandangan sosiologi dan antropologi lebih memahami agama dan Tuhan sebagai produk konstruksi sosial manusia berhadapan dengan realitas keterbatasan diri manusia sendiri. Bdk. Dhavamony, Mariasusai, 1995. *Fenomenologi Agama* (terj.), Kanisius: Yogyakarta, hal. 5-9

[2] Coba perhatikan! Hampir semua bidang kehidupan diberi sentuhan agama. Bidang pendidikan, ekonomi, kesehatan, perbankan. Dalam urusan makan dan minum, soal pakaian dan gaya hidup, perihal sopan santun, hingga komunitas hidup bersama, semua sarat dengan pernik-pernik agama mulai dari konsep sampai asesorisnya.

diabaikan begitu saja. Dilema ini perlu dipahami secara bijak dengan menempatkan pemahaman yang luas terhadap agama. Harus dibangun kesadaran bahwa selain sudut pandang teologis, ada sudut pandang lain yang perlu dikembangkan supaya makna agama menjadi semakin kaya dan bernas dalam memberi sumbangan terhadap hidup bersama. Tanpa itu, agama dengan pandangan teologis saja akan mengungkung para pemeluknya di ruang-ruang privat yang semakin mempertajam perbedaan dalam hidup bersama.[3] Kelenturan berpikir ini menjadi sumbangan lain yang pada gilirannya bisa membawa pemeluk agama-agama pada kemungkinan pertemuan di ruang bersama.

Dengan demikian, pertemuan di ruang bersama hanya mungkin kalau ada kedewasaan kelompok agama di mana para pemeluknya telah memiliki kesadaran akan posisi diri sendiri dan kesadaran akan posisi kelompok agamanya di mata tata hidup bersama yang luas.[4] Kesadaran-kesadaran itu harus mampu membawa pemeluk agama-agama untuk melihat dan mengerti betul bahwa agama sesungguhnya adalah institusi sosial yang selalu dalam dilema sekaligus bisa melahirkan berbagai bentuk konflik sosial.[5]

Agama sebagai institusi sosial yang selalu dalam dilema berkenaan dengan sifat dasar agama yang cenderung tinggal tetap sama seperti titik awal kemunculannya. Menurut Hendropuspito, hal ini membawa beberapa dampak yang juga selalu dilematis.[6] Pertama, kalau agama ingin terus menjaga karisma otentiknya, ia akan kehilangan daya tarik karena agama hidup dalam ruang sosial yang terus berubah. Di sisi lain, kalau agama dibiarkan diinterpretasi sesuai situasi jaman, akan muncul perpecahan-perpecahan dalam rupa aliran-aliran agama yang saling bertentangan satu sama lain.

Kedua, berkenaan dengan masalah kepemimpinan dan kekuasaan dalam agama; memilih pemimpin karismatis bisa berdampak positif karena mereka memiliki bakat-bakat kepemimpinan dari Tuhan sendiri, tetapi sekaligus ada dampak negatifnya, yakni kepemimpinan yang sewenang-wenang.[7] Memilih pemimpin rasional, kemungkinan tindak sewenang-wenang dan diktator sudah bisa diperkecil dengan peraturan-peraturan rasional sebagai rambu-rambu tata kerja organisasi, tetapi dampak negatifnya, kepemimpinan model ini bisa membawa agama sebagai organisasi pada kejenuhan rutinitas dan jebakan birokrasi yang membosankan.

---

[3] Kalau saja perbedaan itu sekedar perbedaan biasa mungkin tidak terlalu masalah, tetapi hal ini menjadi masalah ketika perbedaan dalam hal agama diikuti persoalan klaim kebenaran yang saling menegasikan. Hal ini diperkuat oleh doktrin dan sikap supersessionisme dalam masing-masing agama yang cenderung meng-*exclude* faham yang lain. Menurut Komarudin Hidayat, setiap orang beragama hendaknya yakin akan doktrin agamanya sebagai doktrin yang paling benar menjanjikan jalan keselamatan, namun jangan sampai dengan itu lalu menganggap dalam agama lain tidak ada jalan keselamatan. Bdk. Hidayat, Komarudin, "Membangun Teologi Dialogis dan Inklusivistik" dalam Hidayat, Komarudin, dkk, 2001. *Passing Over: Melintasi Batas Agama*, PT. Gramedia Pustaka Utama: Jakarta, hal. 37-50. Bdk juga Hadikusuma, Hilman, 1993. *Antropologi Agama I: Pendekatan Budaya Terhadap Aliran Kepercayaan, Agama Hindu, Budha, Kong Hu Cu di Indonesia*, PT. Citra Aditya Bakti: Bandung, hal. 9-10

[4] Bdk. Carrier, H., 1970. *The Sociology of Religious Belonging*, Darton, Longman & Todd, London, p. 208-227.

[5] Hal ini bisa menghembuskan nuansa pesimisme pada peran agama dalam hidup bersama. Memang tidak bisa dipungkiri bahwa sejarah agama-agama, banyak peristiwa kemanusiaan muncul dari agama. Tetapi ini tidak berarti bahwa agama harus ditinggalkan. Agama memiliki daya hidup dan di sela-sela keterpurukan hidup yang disebabkan olehnya, agama masih terus memberi nilai dan arti baru bagi hidup manusia sepanjang masa. Bagi Charles Kimball, problem atau tidaknya suatu agama, tidak tergantung pada agama itu, tapi pada agama dalam kaitannya dengan hidup manusia yang nyata. Jadi, manusialah patokan apakah agama itu menjadi problem atau tidak. Kimball, Charles, 2002. *When Religion Becomes Evil*, Harper: San Fransisco.

[6] Hendropuspito, D., 1984. *Sosiologi Agama*, Kanisius: Yogyakarta, hal. 127-150.

[7] Ada banyak contoh bisa dirujuk di sini. Kasus Dimas Kanjeng, misalnya adalah gambaran pemimpin agama kharismatis yang sewenang-wenang hingga apa pun bisa dibuatnya, termasuk menggandakan uang yang meski tidak rasional tetap diyakini sebagai sebuah perbuatan terpuji oleh pengikut-pengikut setianya.

Ketiga, berkenaan dengan masalah uniformitas dan pluriformitas agama. Soal ajaran agama, uniformitas mutlak dibutuhkan dalam masing-masing agama, tetapi tidak demikianlah dengan komunitas hidup bersama yang terdiri dari bermacam ragam agama. Dalam konteks yang kedua ini, pluriformitas penghayatan agama (aneka ritus) perlu diberi tempat juga. Hal ini kalau tidak mendapat perhatian bahkan upaya penghalangan akan menimbulkan persoalan lagi yang tidak akan ada henti pergolakannya dan Indonesia kaya dengan kasus-kasus semacam ini.[8]

Keempat, berkenaan dengan masalah simbolisasi keagamaan. Agama sebagai ruang bertemu antara manusia dengan Realitas Ultim, dalam banyak hal membutuhkan media simbolisasi untuk membantu manusia mengenalnya lebih dekat, bahkan bila perlu mengalaminya. Media-media simbol yang dipilih tidak jarang menimbulkan reaksi beragam yang mempersoalkannya. Sebaliknya, kalau manusia beragama tanpa simbol apa pun, itu juga mendatangkan masalah lain lagi yang tidak kalah pelik. Akibatnya, dua ekstrem ini dibiarkan hidup berbarengan dan itu berarti agama ikut merawat persoalan yang tidak ada titik penyelesaiannya.

Agama juga dengan karakternya yang demikian, diam-diam bisa menjadi sumber konflik sosial. Pertama, konflik sosial yang lahir dari perbedaan doktrin agama dan sikap mental para pemeluknya. Perbedaan doktrin agama tidak bisa dipungkiri seringkali menimbulkan bentrokan karena gambaran pemeluk-pemeluk agama tentang ajaran agamanya sendiri yang lebih baik, yang dinilai lebih tinggi skala kebenarannya dibandingkan dengan agama lain. Celakanya, prinsip ini dianut oleh setiap pemeluk agama-agama dan sudah menjadi sikap mental yang melekat pada hampir semua umat beragama. Sikap ini, sekali lagi tidak bisa disalahkan karena itulah pegangan orang beragama bahwa apa yang dianutnya memang lebih baik dan lebih tinggi kadar kebaikannya dan itu adalah salah satu inti pesan agama yang harus dikerjakan oleh umat beragama dalam masing-masing agama.[9] Adu kadar kebenaran agama masing-masing itu pada titik tertentu tidak bisa terhindarkan dari bentrokan atau konflik sosial.

Kedua, konflik sosial yang lahir dari realitas perbedaan suku dan ras pemeluk agama. Pada point satu sudah ditegaskan bahwa agama pada dirinya sendiri dengan klaim kebenaran yang dianutnya sudah menjadi potensi konflik sosial yang tidak bisa dihindari. Perbedaan suku dan ras pemeluk agama-agama disinyalir akan lebih memperkeruh suasana konflik sosial. Rasa superioritas ajaran agama yang rawan konflik akan semakin parah tatkala hal itu dicampur dengan ego kesukuan dan superioritas ras yang dimiliki pemeluk agama-agama. Dalam arti ini bisa dibayangkan betapa potensi konflik sosial dalam realitas hidup beragama bukannya semakin menuju ke titik penyelesaian malah semakin dalam membawa umat beragama ke pusaran konflik yang lebih kuat dan dalam lagi.

---

[8] Coba perhatikan! Di negeri ini silih berganti muncul kasus dari berbagai sudut daerah. Kita akrab dengan berita-berita penyegelan, penghancuran, bahkan pembakaran rumah ibadah. Sayangnya, seringkali kita dengar dalil di belakang tindakan-tindakan itu yang bertolak belakang dengan esensi kegiatan agama; mengganggu ketertiban, demi keamanan, dan lain sebagainya. Pertanyaan yang kemudian muncul adalah apakah aktivitas penghayatan agama (praktek ritual agama) menjadi bagian yang begitu meresahkan hidup masyarakat?

[9] Aktivitas dakwah atau misi adalah aktivitas-aktivitas dalam konteks ini. Masing-masing pemeluk agama bahkan mendapat mandat teologis untuk menyebarluaskan ajaran agamanya sebagai ajaran yang paling baik dan layak diikuti atau dianut oleh semua orang. Kealpaan melakukan hal ini adalah dosa, kegagalan meaksanakan tugas ini adalah kegagalan yang paling fatal dan serius dalam hidup. Itulah sebabnya, hampir dalam masing-masing agama ada barisan pendakwah dan misionaris yang rela menyerahkan diri dan bahkan hidupnya untuk tugas dakwah dan pewartaan itu. Di satu sisi, hal ini bisa dipahami sebagai sebuah pekerjaan suci dan terpuji karena mewartakan kebaikan yang dianggapnya layak dianut orang lain, tetapi di sisi lain sekaligus hal ini menunjukkan gambaran ego yang sangat kasar dalam bungkusan etika yang sangat halus. Bdk. Knitter, Paul, F., *One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue & Global Responsibility*, Orbis Books, Maryknoll, New York, USA

Ketiga, konflik sosial yang lahir dari perbedaan tingkat kebudayaan (tinggi dan rendah). Dalam konteks ini, fenomena agama dipahami sebagai bagian dari budaya manusia di satu sisi, tetapi di sisi lain, agama dipandang juga sebagai faktor yang sangat menentukan tingkat kebudayaan manusia itu. Kalau saja benar demikian, agama sesungguhnya harus ikut bertanggungjawab atas kondisi budaya-budaya baik yang bertaraf tinggi maupun yang bertaraf rendah. Terhadap kebudayaan bertaraf tinggi, agama perlu memperkuat perannya memberi perspektif moral agar budaya bertaraf tinggi dalam hal teknologi yang teknis mekanis berimbang dengan perjuangan nilai-nilai luhur demi menegakkan martabat manusia. Berhadapan dengan kebudayaan bertaraf rendah, agama perlu terus menerus mencari pemahaman baru terhadap dirinya sendiri dan rajin melakukan reorganisasi sistem pendidikan agama yang lebih relevan, efektif, dan berdaya guna. Dalam situasi ketegangan-ketegangan ini, konflik sosial bisa saja terjadi entah langsung atau pun tidak langsung.

Keempat, konflik sosial yang lahir dari masalah mayoritas dan minoritas. Umum terjadi bahwa kesadaran mayoritas yang terlalu kuat cenderung mengubah agama menjadi sekedar ideologi.[10] Padahal agama lebih dari ideologi karena agama tidak hanya mengatur hidup di dunia, tetapi juga hidup sesudah dari dunia. Ideologi hanya berorientasi kesempurnaan di dunia, sedangkan agama berorientasi kesempurnaan baik di dunia maupun di akhirat. Demikian pula, hidup dalam situasi plural antara mayoritas dan minoritas sangat rawan terjadi prasangka satu sama lain. Mayoritas menaruh prasangka terhadap minoritas, minoritas hidup terus menerus dalam kecurigaan terhadap mayoritas. Lebih memprihatinkan lagi, hidup dalam prasangka terus menerus di antara keduanya lambat laun menunculkan mitos-mitos untuk memperkuat prasangka-prasangka itu. Bisa dibayangkan, mitos-mitos itu akan mengalir dalam hidup dari generasi ke generasi. Jadi, semacam ada proses pelestarian prasangka dan hidup dalam suasana semacam ini ibarat hidup terus menerus dalam suasana konflik tanpa henti, kelihatan maupun tidak kelihatan, terasa maupun tidak terasa.

Dialog Agama

Kata dan perilaku 'dialog' seringkali dipakai dan dialami dalam hidup sehari-hari sebagai media perajut perbedaan. Kalau ada perbedaan entah pendapat atau perilaku, biasanya cepat-cepat diambil jalan 'dialog' untuk menengahinya. Dengan demikian, kata dan perilaku 'dialog' biasa dipakai sebagai media untuk menyamakan persepsi, membuat dua hal yang berbeda memiliki kesepahaman, atau paling tidak untuk menumbuhkan saling pengertian satu sama lain. Singkatnya, dalam hidup sehari-hari, kata atau perilaku 'dialog' sering dipakai untuk mempertemukan atau paling tidak untuk mendekatkan dua hal yang berbeda supaya tidak terlalu mengganggu kehidupan bersama. Dialog menjadi jalan emas untuk membangun kehidupan bersama yang layak didiami bersama tanpa harus ada banyak konflik yang mengganggu. Hidup bersama memang plural sekaligus ruwet. Plural karena dianyam dari berbagai elemen hidup. Ruwet karena elemen-elemen itu saling berkelindan; saling bercengkerama di satu sisi, tetapi juga saling bersikutan di sisi lain. Hidup macam ini disadari mesti disiasati supaya bisa dihidupi dengan baik dan nyaman.[11]

---

[10] Dalam kasus politisasi agama, hal ini menjadi jelas sekali. Agama dipakai sebagai kendaraan politik untuk tujuan-tujuan jangka pendek, mendulang suara dalam pemilihan umum lalu selesai. Fenomena ini tidak hanya melanda kaum mayoritas, tetapi juga minoritas dengan tujuan yang sama, yakni menghimpun kekuatan untuk pemenangan politik. Itulah sebabnya dalam hidup bernegara, agama perlu diletakkan dan diperlakukan secara arif dan bijak supaya tidak terjerumus dalam hal-hal yang bersifat temporal, sementara, dan rapuh. Agama itu harus lebih dilihat dan dipahami sebagai dimensi surgawi yang sudah, sedang, dan akan terus ada di dunia.

[11] Kesadaran ini telah membentuk gerakan bersama yang cukup masif dalam mengembangkan tata hidup plural dan multikultur yang dewasa ini sudah dirasakan sebagai kebutuhan. Bdk. Tanja, Victor, I., 1998. Pluralisme Agama dan Problema Sosial: Diskursus Teologi tentang Isu-isu Kontemporer, PT. Pustaka CIDESINDO: Jakarta. Bdk juga, Kewuel,

Agama adalah fenomena sosial di mana orang-orang yang terlibat di dalamnya berkomitmen pada 'sesuatu' yang bukan fakta 'kata' atau 'perilaku' yang bisa didialogkan sebagaimana hal lain pada umumnya. Kebenaran yang dipegang oleh para penganut agama-agama bukan kebenaran yang bisa ditakar oleh ukuran kebenaran rasio manusiawi. Agama memiliki kadar kebenaran yang 'lain' daripada yang 'lain' bahkan sampai-sampai para penganut agama-agama pun sulit mengungkap kebenaran agamanya sendiri secara tuntas dan perilaku itu benar karena ukuran kebenaran agama adalah iman yang sudah melampaui kemampuan rasio manusia. Caputo, seorang filsuf postmodern membenarkan hal itu dengan mengatakan bahwa semakin seseorang itu tuntas mengungkap kebenaran agamanya (secara rasio), orang itu sesungguhnya semakin jauh dari agamanya itu. Makna agama yang sesungguhnya ada dalam wilayah yang tak terselami.[12]

Dengan kharater 'dialog' dan 'agama' semacam itu, pembicaraan dan diskusi tentang 'dialog agama' yang gencar diperjuangkan selama ini semestinya dimaknai lebih dalam lagi bukan sekedar untuk mencari titik temu dalam tataran hidup sosial, tetapi lebih untuk menemukan bahwa inti agama satu sama lain memang berbeda dan bahkan tidak bisa dijelaskan secara tuntas. Semangat untuk menemukan titik perbedaan itulah sesungguhnya semangat yang harus dibangun dalam kegiatan dialog agama.[13] Semangat dialog agama yang sejati ini akan dibawa kepada kesadaran yang lebih dalam, kesadaran akan ruang bersama yang di atasnya semua perbedaan itu tumbuh dan berkembang.[14]

Dengan demikian, dialog agama yang baik perlu dibangun di atas pengertian yang benar tentang agama.[15] Tanpa itu, dialog agama akan mudah beralih arah. Menurut Kierkegaard, ada dua hakikat agama yang perlu diperhatikan dalam menjalankan dialog agama. Pertama, hakikat agama sebagai wilayah paradoks.[16] Hakikat agama semacam ini menampilkan ruang pijak agama

---

Hipolitus K., 2017, dalam Bagian Pengantar *Seri Studi Kebudayaan I: Pluralisme, Multikulturalisme, dan Batas-batas Toleransi,* Malang: PS. Antropologi, FIB-UB, hal. v-vi

[12] Dalam konteks ini, Caputo memaknai agama lebih jauh sebagai refleksi lebih lanjut dari permenungannya tentang hakikat agama sebagai wilayah paradoks dan wilayah kebenaran subyektif. Menurutnya, dengan hakikat agama semacam itu, agama sekaligus mesti dimaknai sebagai wilayah ketidakmengertian dan ketidaktahuan yang paling pekat. Bdk. Caputo, John D. 2001. *On Religion*, Routledge: London & New York.

[13] Semangat dialog agama yang digagas oleh negara dalam Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) memang lebih dimaksudkan untuk menjaga tata hidup sosial supaya kehadiran agama tidak menimbulkan gejolak dalam hidup bersama. Namun, bergerak dalam konteks itu saja, semangat dialog agama belum menyentuh esensinya yang sebenarnya, yakni membangun kesadaran umat beragama bahwa setiap agama memiliki kadar kebenaran masing-masing yang sesungguhnya berbeda satu sama lain. Bdk. Kewuel, Hipolitus, K., dkk, 2017. *Good Governance dan Studi Antropologi Agama tentang Maksimalisasi Peran FKUB Kabupaten/Kota se-Malang Raya*.

[14] Ruang bersama itu oleh Heidegger disebut sebagai '*mit sein*" atau ruang perawan, ruang bebas pengaruh, ruang sebelum bersentuhan dengan pengalaman manusia, ruang sebelum diberi kata-kata. Dalam bahasa sehari-hari mungkin inilah yang biasa dikenal dengan ruang abstrak atau ruang idea yang terbuka untuk semua pengalaman sekaligus hampa pengalaman. Bdk, Heidegger, Martin, 1962. *Being and Time* (Terj. Macquare & Robinson), Harvard: Malden, MA: Blackwell, p. 59-61.

[15] Kewuel, Hipolitus, K., 2013. *Pemikiran Soren Kierkegaard tentang Agama: Kontribusinya bagi Dialog dan Kerukunan Umat Beragama di Indonesia* (Disertasi), Filsafat UGM: Yogyakarta

[16] Secara umum kata 'paradoks' biasa dipahami sebagai pengakuan akan kebenaran dua hal yang bertentangan pada saat bersamaan. Menurut Oxford Advanced Learners Dictionary, p. 918, paradoks dipahami sebagai; *a). A person, thing, or situation that has two opposite featnes and therefore seems strange. b). A statements containing two opposite ideas that make it seems imposible or unlikely, although it is probably true*. Menurut BBC English Dictionary, Harpercollins Publishers, p. 483, paradoks dimengerti dalam arti; "Y*ou refer to a situation as a paradoks when it involves two facts and you would not expect it to be possible for them to be true.* Menurut Marriam-Webster, Incorporate Springfield, Massachusetts, p. 1323, paradoks dipahami sebagai; *a). Tenet Conntrary to received opinion.*

sebagai realitas sosial di satu sisi dan realitas religius di sisi lain. Tarikan dua kekuatan inilah yang membentuk paradoks. Dalam konsep agama-agama, diamini bahwa Tuhan itu baik, tapi sekaligus bisa menghukum. Tuhan itu jauh, tapi sekaligus dekat. Demikianlah ungkapan-ungkapan paradoks itu sering ditemukan. Realitas paradoks ini sekaligus mau mengatakan bahwa perbedaan dalam hidup bersama itu jangan sampai menjadi masalah yang terlampau meresahkan. Realitas paradoks dalam agama-agama itu sekaligus menjadi esensi hidup yang harus diterima. Maka, dalam dialog agama, perbedaan-perbedaan pandangan sejatinya tidak perlu menjadi persoalan, sebaliknya menjadi titik temu untuk mencapai realitas ultim yang sama. Dialog agama harus menjadi kesempatan rekonsiliasi bagi setiap perselisihan yang ditemui dalam hidup bersama dan jalan rekonsiliasi itu hendaknya juga menjadi pintu menuju perjumpaan dengan realitis ultim.

Kedua, hakikat agama sebagai wilayah kebenaran subyektif. Sudah jelas dalam uraian sebelumnya bahwa kebenaran yang dianut dalam masing-masing agama adalah kebenaran yang di satu sisi hanya berlaku untuk pemeluk agama bersangkutan, tetapi di sisi lain ada dorongan moral teologis yang sangat kuat untuk menyebarluaskan kebenaran agama itu sebagai kebenaran universal yang perlu dimiliki oleh pihak atau orang lain juga. Selama ini, petugas agama yang menjalankan tugas ini hampir selalu berdalih bahwa kebenaran agama yang mereka ceritakan kepada pihak lain tidak bersifat imperatif atau memiliki daya suruh, melainkan sekedar himbauan moral akan adanya nilai universal yang baik yang terkandung dalam ajaran agama mereka.[17]

Dengan demikian, berdasarkan hakikat agama yang paradoks dan subyektif itu, pemeluk agama-agama seharusnya menjalankan agamanya dan berhadapan dengan penganut agama lain dalam semangat itu. Semangat bahwa dalam dialog atau perjumpaan dengan agama-agama lain realitas paradoks tidak perlu dipermasalahkan apalagi sebagai alasan untuk saling serang satu sama lain. Semangat bahwa dalam dialog dengan agama-agama lain kebenaran masing-masing agama bersifat subyektif sehingga jalan dialog yang paling cocok adalah dialog untuk saling memahami satu sama lain dan bukan sebagai materi diskusi untuk mencari jalan tengah karena tidak ada jalan tengah dalam hal kebenaran agama. Kebenaran dalam agama-agama tidak bisa didamaikan kecuali membangun pemahaman yang kuat bahwa memang mereka berbeda dalam prinsip teologisnya masing-masing.[18]

Meskipun demikian, bukan berarti bahwa tidak ada titik temu agama-agama. Titik temu agama-agama itu membutuhkan kerelaan masing-masing pemeluk agama dalam dialog untuk menanggalkan identitas dan berbicara tentang agama dari kedalaman akarnya. Kalau agama-

---

b). A statement that is seemingly contradictory or opposite to common sense and yet is perhaps true. c). An argument that apparently derives self-contradictory conclusions by valid deduction from acceptable premises. d). Something or someone with seemingly contradictory qualities or phases.

[17] Dalam konteks ini, para pemeluk agama-agama perlu terus menerus menyadarkan dirinya bahwa apa yang diajarkan sebagai doktrin di dalam agamanya adalah bagian dari interpretasi tentang Tuhan yang sejatinya sangat luas dan tidak mungkin terwadahkan dalam konsep satu agama saja. Bdk. Alston, William P., "Religious Experience as Perception of God" dalam Peterson, Michael, cs, 2006. *Philosophy of Religion* (Selected Readings), Oxford University Press: New York, p. 45-53

[18] Dalam konteks ini, Abdurrahman Wahid pernah mengungkapkan bahwa apa yang diupayakan oleh negara saat ini melalui dialog agama penekanannya lebih kepada program bertoleransi dan bertenggangrasa. Menurutnya, memang melalui program ini ada kondisi peaceful coexistence yang berarti hidup berdampingan secara dama namun tidak saling mengerti. Padahal yang paling penting adalah rasa kebersamaan dan saling pengertian untuk menjembatani perbedaan antar agama itu. Bdk. Wahid, Abdurrahman, "Dialog Agama dan Masalah Pendangkalan Agama" dalam Hidayat, Komarudin (editor), 1998. *Passing Over: Melintasi Batas Agama*, PT Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, hal. 56

agama terus berbicara tentang identitas dan apa yang dipunyainya, titik temu mustahil dicapai dan mereka akan semakin terjerumus dalam pusaran perbedaan yang semakin membuat hidup bersama menjadi ruwet dan pelik. Coba kalau dalam dialog agama, sejenak semua identitas itu ditanggalkan, maka para pemeluk agama-agama akan dengan mudah menemukan realitas ultim dari mana semua identitas yang berbeda-beda itu berasal. Dengan demikian, mereka akan menemukan ruang bersama dalam agama-agama. Menemukan ruang bersama dalam agama-agama mengisyaratkan adanya kerelaan meninggalkan kenyamanan ruang privat yang berarti pula kerelaan masuk dalam ruang tanpa batas yang mungkin tidak nyaman karena tidak atau belum terbiasa.[19]

Ruang Bersama: Dari Ruang Publik ke Ruang Imajinasi

Berbicara tentang ruang bersama berarti berbicara tentang ruang di mana individu-individu bertemu dalam keberagaman di satu sisi, tetapi juga berbicara tentang ruang hampa pengalaman, ruang yang belum disentuh konteks yang semata-mata hadir sebagai sumber inspirasi bagi terciptanya beragam pengalaman. Dalam arti ini, berbicara tentang ruang bersama dalam konteks yang pertama berarti berbicara tentang ruang publik dan berbicara tentang ruang bersama dalam konteks yang kedua berarti berbicara tentang ruang imajinasi.

Kedua model ruang bersama ini secara ideal memberi gambaran tentang ruang bersama yang dibutuhkan manusia. Ruang publik memberi ruang bertemu dan ekspresi identitas,[20] sedangkan ruang imajinasi menjadi ruang bagi ide-ide universal yang darinya semua pengalaman bersumber dan kepadanya semua pengalaman yang sama akan kembali menyatukan diri dengannya.

Ramainya pembicaraan tentang ruang publik saat ini menjadi tanda positif tumbuhnya kesadaran akan kebutuhan ruang bersama itu. Namun, perlu diperhatikan bahwa ruang publik tidak semata-mata dimaksudkan untuk ruang ekspresi identitas tanpa batas. Ada kaidah-kaidah yang perlu diperhatikan agar ruang publik menjadi ruang yang nyaman bagi semua. Ruang publik juga perlu dimaknai sebagai ruang bertemunya individu-individu yang hadir dengan intensi ekspresi dirinya sendiri-sendiri. Maka, ruang publik perlu dibangun dan dihidupi dalam konteks dengan ‘yang lain’.[21]

Dalam arti ini, ruang publik perlu dimaknai oleh masing-masing individu sebagai ruang bersama yang perlu terus menerus berevolusi menuju ruang bersama yang lebih berkualitas. Ruang bersama yang lebih berkualitas itu adalah ruang bersama yang tidak lagi menonjolkan identitas individu atau kelompok, tetapi ruang bersama yang terbuka dan tidak terikat fakta atau

---

[19] Menurut Evans Pritchard, hal ini lebih mudah dilakukan pada agama-agama primitif dibanding dengan agama–agama modern yang masih hidup. Bdk. Pritchard, Evans, 1965. Theories of Primitive Religion, Oxford: Clarendon Press, p. 17

[20] Menurut Habermas, ruang publik adalah ruang diskursus, ruang yang mengandaikan adanya kesetaraan, partisipasi, perluasan akses komunikasi. Ruang publik menjadi semacam arena tempat terjadinya diskursus dalam arti yang sangat luas; kesepahaman, perselisihan, bahkan *deadlock* sekalipun, adalah bagian dari produksi ruang publik. Jadi, ruang publik menurut Habermas adalah ruang yang memungkinkan terjadinya konsensus sekaligus disensus. Bandingkan Habermas, J., “*Further Reflections on the Public Sphere*,” dalam C. Calhoun (editor), 1992. *Habermas and the Public Sphere*. London: The MIT Press. P. 422

[21] Konteks pembicaraan tentang ‘yang lain’ ini hanya mungkin kalau masyarakat memiliki konsep yang cukup untuk memandang bahwa kehadiran ‘yang lain’ itu bukan sebagai sesuatu yang mengganggu, melainkan sesuatu yang mutlak perlu dalam hidup bersama untuk saling melengkapi. Menurut Gabriel Marcel dalam Miceli, 1965. *Ascent to Being: Gabriel Marcel Philosophy of Communion*, New York – Tournai, p. 33, hakikat kehadiran segala sesuatu, apa pun itu tidak pernah demi dan untuk diri sendiri melainkan selalu dalam konteks ‘dengan yang lain’. “To be a subject, to be a person is to be with,” tegas Gabriel Marcel.

pengalaman. Dalam bahasa Plato, itulah ruang idea, ruang yang tidak berbentuk fisik, ruang yang belum menyentuh pengalaman, tetapi sekaligus juga menjadi ruang yang mampu memproduksi pengalaman-pengalaman yang berkualitas.[22]

Misalnya, idea 'kemanusiaan' yang mampu menggerakkan manusia dari berbagai latar belakang untuk bertemu bersama dalam suatu peristiwa kemanusiaan. Dalam peristiwa bencana alam, misalnya di sana bertemulah orang-orang dengan ragam latar belakang; agama, budaya, suku, bangsa, ras yang semuanya digerakan oleh rasa kemanusiaan yang satu dan sama, terlepas dari identitas mereka masing-masing. Ide 'ketuhanan' mestinya menjadi daya gerak dan daya dorong kativitas-aktivitas agama-agama. Agama tidak bisa bergerak atas nama dan demi agama itu sendiri yang cenderung berbicara partial dari sudut pandang dan pemahamannya sendiri-sendiri. Tuhan yang mahabesar itu hadir untuk semua tanpa kecuali. Maka, agama yang hanyalah sudut pandang untuk memahami realitas Tuhan yang mahaluas dan mahabesar itu, mestinya dihidupi dalam semangat persatuan dan kesatuan dengan 'yang lain' dalam semangat dialog agama yang tidak hanya berhenti pada pemahaman identitas masing-masing dalam konteks ruang publik, tetapi lebih dari itu mampu masuk dalam ruang imajinasi tempat semua sudut pandang bertemu dan menemukan dasarnya yang paling otentik.[23]

Penutup

Di bagian penutup ini ada beberapa point yang bisa disarikan sebagai simpulan, tetapi juga ada berapa rekomendasi untuk membantu pengembangan ide yang sudah dimulai dalam tulisan ini. Simpulan pertama berkenaan dengan realitas agama. Agama ternyata adalah realitas berwajah ganda; di satu sisi menggambarkan hubungan manusia dengan realitas ultim yang tak mampu dikatakan secara tuntas, tetapi di sisi lain, selalu ada upaya di tataran hidup sosial untuk memproklamirkan bahwa apa yang diyakini dalam agama adalah sesuatu yang final dan pasti yang mesti dijalani oleh siapa saja karena kandungan kebenarannya yang diyakini universal. Penerapan pola pemahaman ini melahirkan agama yang hampir selalu berwajah dilematis dan cenderung melahirkan konflik. Upaya penanganannya adalah memahami agama secara berimbang antara pemahaman teologis dan pemahaman sosio antropologis.

Simpulan kedua berkenaan dengan aktivitas dialog agama. Berangkat dari kharakter agama yang imanen sekaligus transeden, dialog agama yang harus dibangun adalah dialog yang mampu membangun tidak hanya kesadaran sosial antropologis, tetapi terutama dialog yang menyentuh sisi teologis (iman) agama. Dialog agama harus mampu membawa para pemeluk agama pada kesadaran untuk memahami bahwa ada kebenaran lain di luar kebenaran agama yang dianutnya. Kesadaran inilah yang akan menjadi modal dalam hidup bersama yang rukun dan saling pengertian.

---

[22] Ide Plato inilah yang mungkin menginspirasi ide Benedict Anderson untuk berbicara tentang imagined communities. Bedanya, Plato memandang ruang idea atau imajinasi sebagai sesuatu yang belum tersentuh konteks. Anderson lebih realistis merefleksikan peran idea atau imajinasi itu yang baginya hanya mungkin bekerja maksimal kalau dibantu oleh peran media untuk merangsang imajinasi umat manusia demi gerak bersama dalam kesadaran universal tertentu. Dalam konteks ini, Anderson lebih menyorot ruang bersama 'nasionalisme'. Anderson, Benedict, 2008. Imagined Communities: Komunitas-komunitas Terbayang (terj.), Yogyakarta: INSIST & Pustaka Pelajar.

[23] Untuk sampai pada konteks ini, Hendrick M. Vroom menegaskan bahwa perlu ada upaya pemahaman yang utuh tentang agama sebagai imajinasi, tetapi lebih penting dari itu adalah pemahaman tentang agama-agama sejauh itu nampak dalam penghayatan hidup sehari-hari. Upaya ini tidak dimaksudkan untuk membandingkan agama satu sama lain, tetapi untuk menemukan pola dasar aktivitas-aktivitasnya sebagai simpul titik temu agama-agama. Bdk. Vroom, Hendrik M. 1989. *Religion and the Truth: Philosophical Reflections and Perspectives*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids: Michigan

Simpulan ketiga berkaitan dengan ruang bersama. Diksi 'ruang bersama' merujuk kepada ruang di mana setiap orang dengan latar belakang agama yang berbeda merasa nyaman mengekspresikan diri dengan segala keunikannya. Namun, ruang bersama dalam konteks ini mesti pada saatnya diikuti oleh pemaknaan yang lebih tinggi lagi menuju ruang bersama yang bebas perjuangan individu dan kelompok, tetapi semata-mata tertuju pada konsep ruang bersama tanpa batas. Dalam pengalaman hidup bersama, perlu ada pergerakan dari ruang publik ke ruang imajinasi, dari ruang yang penuh dengan perjuangan identitas ke ruang yang bebas pembicaraan tentang identitas.

Akhirnya, demi semakin sempurnanya ide yang dikembangkan dalam tulisan ini, dipandang perlu adanya pengembangan isu-isu yang sudah ada dalam tulisan ini. Pertama, mungkin perlu dielaborasi lebih jauh pemikiran-pemikiran, bagaimana menciptakan titik temu pemahaman tentang agama antara pemahaman teologis (imani) dengan pemahaman sosio antropologis. Kedua, berkaitan dengan dialog agama, mungkin perlu dikembangkan lagi konsep-konsep dialog yang lebih matang menyentuh dialog yang dewasa antar pemeluk-pemeluk agama sehingga forum dialog agama tidak hanya menjadi ajang adu identitas, tetapi lebih menembus batas-batas identitas. Ketiga, berkaitan dengan ruang bersama, mungkin perlu pemetaan lebih seksama tentang ruang publik dan ruang imajinasi sebagai dua ruang bersama yang saling mengisi dan melengkapi.

Daftar Pustaka

Alston, William P., "Religious Experience as Perception of God" dalam Peterson, Michael, Cs, 2006. *Philosophy of Religion* (Selected Readings), Oxford University Press: New York

Anderson, Benedict, 2008. *Imagined Communities: Komunitas-komunitas Terbayang* (terj.), Yogyakarta: INSIST dan Pustaka Pelajar

Caputo, John D., 2001. *On Religion*, Routledge: London & New York.

Carrier, H., 1970. *The Sociology of Religious Belonging*, Darton, Longman & Todd, London

Dhavamony, Mariasusai, 1995. *Fenomenologi Agama* (terj.), Kanisius: Yogyakarta

Habermas, J., "Further Reflections on the Public Sphere," dalam C. Calhoun (editor), 1992. *Habermas and the Public Sphere*. London: The MIT Press.

Hadikusuma, Hilman, 1993. *Antropologi Agama I: Pendekatan Budaya Terhadap Aliran Kepercayaan, Agama Hindu, Budha, Kong Hu Cu di Indonesia,* PT. Citra Aditya Bakti: Bandung

Heidegger, Martin, 1962. *Being and Time* (Terj. Macquare & Robinson), Harvard: Malden, MA: Blackwell

Hendropuspito, D., 1984. *Sosiologi Agama*, Kanisius: Yogyakarta

Hidayat, Komarudin, "Membangun Teologi Dialogis dan Inklusivistik" dalam Hidayat, Komarudin, dkk, 2001. *Passing Over: Melintasi Batas Agama*, PT. Gramedia Pustaka Utama: Jakarta, hal. 37-50.

Kewuel, Hipolitus, K., 2013. *Pemikiran Soren Kierkegaard tentang Agama: Kontribusinya bagi Dialog dan Kerukunan Umat Beragama di Indonesia* (Disertasi), Filsafat UGM: Yogyakarta

-------, 2017, dalam Bagian Pengantar *Seri Studi Kebudayaan I: Pluralisme, Multikulturalisme, dan Batas-batas Toleransi,* Malang: PS. Antropologi, FIB-UB, hal. v-vi

-------, 2018. *Good Governance dan Studi Antropologi Agama tentang Maksimalisasi Peran FKUB Kabupaten/Kota se-Malang Raya,* Laporan Penelitian, LPPM Universitas Brawijaya, Malang

Kimball, Charles, 2002. *When Religion Becomes Evil*, Harper: San Fransisco

Knitter, Paul, F., *One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue & Global Responsibility*, Orbis Books, Maryknoll, New York, USA

Pritchard, Evans, 1965. *Theories of Primitive Religion*, Oxford: Clarendon Press

Tanja, Victor, I., 1998. *Pluralisme Agama dan Problema Sosial: Diskursus Teologi tentang Isu-isu Kontemporer*, PT. Pustaka CIDESINDO: Jakarta

Wahid, Abdurrahman, "Dialog Agama dan Masalah Pendangkalan Agama" dalam Hidayat, Komarudin (editor), 1998. *Passing Over: Melintasi Batas Agama*, PT Gramedia Pustaka Utama, Jakarta

V., Miceli, 1965. *Ascent to Being: Gabriel Marcel Philosophy of Communion*, New York – Tournai, p. 33

Vroom, Hendrik M. 1989. *Religion and the Truth: Philosophical Reflections and Perspectives*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids: Michigan

SERI STUDI KEBUDAYAAN II

INDONESIA SEBAGAI RUANG IMAJINASI

RUANG IMAJINASI DALAM

MEMORI KEBANGSAAN

Kerapuhan Imajinasi dalam Politik Kewargaan
The Fragility of Imagination in The Politic of Citizenship

Andri Fransiskus Gultom

Imagination constituted the shared version of reality. This "reality" may be illusory and dictates that there will be few stars and rather more stargazers. In this context, we knew that imagination have some fragilities. It is not immediately clear when targeting to the citizens. The fragility of imagination are abstract and intagible dimensions. Imagination does not target certain real objects. Imagination, in the perspective of philosophy, is linked to consciousness, which then positions the object as nothing. It was called *tranversal*. In other side, the positive value of imagination enlivens politics of citizen, because its character are free, *flux* and united. With imagination, citizens collaborate to realize the state as a public sphere. *De-facto*, the fragility of imagination begun in a state if every citizen have a imagination by itself. Some of citizen do radical movement and make disturbance in public sphere. Their action based by primordial actions (ethnicity, religion, race, and so on). This momen rises frozenman/woman. There are three results of this paper: firstly, in politics, imagination was needed because arises awareness among citizens. Secondly, imagination emancipated humanity and make it citizen more civilized. Here, citizens are driven by the desire to be able to move more freely and at the same time, they have a hope to live in the state. Thirdly, the imagination space becomes a public sphere for citizens to discuss and actively participate in realizing the common good.

1. Latar Belakang

Ada satu persoalan yang hampir terus menjadi bahan refleksi para filsuf, seniman dan para saintis yaitu imajinasi. Imajinasi menjadi bagian hidup yang penting dan seakan tak boleh dilupakan begitu saja. Dengan imajinasi, manusia bisa melihat dirinya, menyibak dimensi enigmatis alam, menyadari finitasnya dalam kemahaluasan semesta, menciptakan mesin-mesin teknologi, bisa membayangkan adanya *alter-human* dalam politik kewargaan dan berupaya mengintip masa depan dengan rujukan masa lalu. Itu hebatnya imajinasi. “Imajinasi”, demikian tulis Sugiharto (2010: 64), “ibarat kendaraan manusia untuk membongkar segala yang mengungkungnya dan untuk menjangkau yang tak terbatas, alat untuk mengubah realitas”. Imajinasi kemudian bisa dipahami pada masa Romantik adalah kemampuan tertinggi yang memungkinkan nalar bekerja dan membuat perasaan menggeliat. Bila dilampiri sedikit pembeda antara berpikir dan berimajinasi, maka ide Johan Lyall Aitken cukup renyah untuk dipertimbangkan. Ia menulis demikian, “*we may need to imagine new ways of working together and to think of more exact ways to talk about it*” (Aitken, 2000: 399).

Hal ideal imajinasi memang memiliki daya hidup dan sebagaimana diyakini William Blake (pelukis dan penyair abad 19) membawa manusia ke emansipasi diri dan keselamatan sejati. Dengan idealitas imajinasi tersebutlah, manusia kemudian mengenal harapan (*hope*). Di sini, imajinasi dipandang lebih memiliki kekuatan, artistik, dan memiliki *value*. Namun, *de facto*, imajinasi dalam masa kontemporer tampaknya menemukan substansi “yang lain”, ia tidak lagi dimengerti secara artifisial belaka, karena individu-individu kemudian bergeser menjadi warga dalam suatu negara. Imajinasi, dalam hal ini, kemudian terarah pada imajinasi komunitas. Dari sinilah, ide *imagines communities*-nya Benedict Anderson mendapat tempatnya. Warga dibayangkan seolah menjadi satu kesatuan utuh dalam bingkai negara, dan bingkai itu dimediasi oleh munculnya *print capitalism* berupa media cetak, buku, dan sebagainya. Negara dibayangkan sebagai suatu komunitas (Anderson, 1983: 11) Bentangan jarak dan waktu antar warga

terjembatani oleh imajinasi hasil kapitalisme cetak, yang lalu merasa bersatu dalam wadah kebersamaan yakni negara.

Persoalan pun muncul akibat pergeseran makna imajinasi di atas. Benarkah imajinasi kewargaan itu adalah imajinasi yang kemudian mengemansipasi individu? Atau imajinasi tersebut malah mengungkung individu? Imajinasi para warga tentu tidak seragam dan memungkinkan adanya pluralitas imajinasi, maka mungkinkah visi misi hidup kewargaan bisa terwujud? Apakah adanya perubahan ide historis-filosofis tentang imajinasi yang bisa membuat imajinasi itu mengalami kerapuhan? Lantas, bagaimana dampak kerapuhan imajinasi bagi warga dalam politik?

2. Metodologi

Kerapuhan imajinasi (*fragility of imagination*) dalam tulisan ini berupaya untuk ditelusuri secara mendasar dalam telaah filsafat politik. Manusia sebagai warga negara menjadi objek material dan filsafat politik sebagai objek formalnya. Beberapa metode penelitian yang digunakan: deskripsi, komparasi, dan interpretasi. Analisis diawali dengan mendudukkan perkara imajinasi dan meletakkan dalam cawan refleksi historis. Tulisan ini dibagi dalam empat bagian besar, di antaranya: pada bagian pertama, penulis akan menguraikan sisi-sisi rapuh imajinasi. Kerapuhan imajinasi akan ditelisik dengan merujuk pada pemikiran Platon tentang manusia dalam analogi gua.

Lanjutan *historico*-filosofis pada imajinasi, kemudian melompat pada masa modern, pencerahan, dan era kontemporer. Bagian kedua, imajinasi ditautkan dalam politik kewargaan Indonesia dan kemudian dikomparasikan secara historis pada masa awal terbentuknya negaras. Bagian ketiga, tantangan pada politik kewargaan akan ditampilkan dengan adanya pluralitas imajinasi di antara para warga yang kemudian menjadi problem dalam mewujudkan visi misi hidup kewargaan sebagai bentuk *common good*. Imajinasi di sini lebih ditujukan pada upaya memproblematisir primordialitas warga dengan latar belakang suku, agama, ras, dan golongan. Di bagian akhir, penulis akan memberikan refleksi filosofis atas imajinasi dengan segala kerapuhannya dalam situasi kewargaan dan memberikan beberapa pertimbangan yang berguna bagi mewujudkan cita-cita mulia dalam politik kewargaan.

3. Kerapuhan Imajinasi: Dari Manusia Gua ke Manusia Warga

Manusia kerap terkepung oleh imajinasi. Pendefenisian tentang siapa manusia itu menjadi pusat imajinasi, dengan sekian banyak predikat yang dilekatkan padanya. Maka tak heran, ada situasi *fin de siecle* (sejarah penanda akhir dari satu abad dan bisa berarti juga menjadi penanda awal) dari beragamnya penamaan atas manusia. Penamaan itu bisa dimulai dari "manusia gua" Platonik, "manusia *zoon politicon*" Aristotelian, "manusia ego-cogito" *ala* Cartesian, "manusia *sapere aude"* khas Kantian, "manusia sebagai evolusi kera" dari Darwin, sosok "imajinasi Ubermensch" dari Nietzsche hingga tafsiran kontemporer: "manusia *docile-body"*-nya Foucault, Marcuse ihwal "manusia satu dimensi" dan "manusia tanpa isi" yang dihembuskan oleh Giorgio Agamben. Ringkasnya, di balik upaya mendefenisikan manusia, kita bisa sadari ada imajinasi dari tiap pemikir tersebut. Imajinasi, dengan demikian menjadi *centrum* refleksi antropologi-filosofis.

Manusia dalam bentangan sejarah kemudian berevolusi, dari individualitas bergerak ke sosialitas. Namun, evolusi itu membutuhkan proses. Dimensi ruang dan waktu turut menjadi saksi evolusi manusia. Manusia primitif tadinya berdiam diri dalam gua. Gua menjadi rumah dan tempat berlindung dari binatang buas. Dalam gua inilah tanpa sengaja pengetahuan muncul, dari tungku api dan adanya bayang-bayang di dinding menjadi bahan refleksi pengetahuan manusia gua Platonik. Kemudian, pada waktunya, manusia gua keluar dan berjumpa dengan matahari, bertemu dengan mahluk lain yang mirip dengan tubuhnya, mirip dengan rupanya. Pertemuan itu adalah sosialitas. Dalam sosialitas itu, manusia gua berkomunikasi, berpartisipasi, membangun

ruang-ruang peradaban, dan mereka kemudian membentuk ruang bersama yang para pelakunya disebut warga. Singkatnya, evolusi perabadan itu melibatkan imajinasi dalam proses perubahan itu. Untuk menelisik lebih jauh tentang imajinasi, di bawah ini akan disajikan narasi dari rapuhnya imajinasi.

3. Imajinasi Platonik: Kerapuhan dari Bayang-Bayang

Kita mulai imajinasi dari kisah Platonik. Platon (427 SM – 347 SM) dikenal dengan teori tentang dunia idea. Platon menemukan dunia idea dalam upaya menyelesaikan dunia kemenjadian dari kaum Phusikoi (Pra-Sokratik). Dunia idea adalah kebalikan dari dunia realitas. Dunia idea menjadi model imajinatif segala sesuatu dalam dunia, karena dalam optik Platonik, ada dunia sempurna dan kekal di luar dunia riil. Di dunia itu, imajinasi menjadi semacam kopian realitas, hanya bayang-bayang, dan semacam forma kesempurnaan. Di situ, ada "ide keindahan", "ide kemanusiaan", dan sebagainya. Driyarkara menafsirkan Plato demikian,

> "jadi menurut Plato, ada dunia realitas yang disebut idea atau rupa. Dunia ini terpisah dari dunia yang ditangkap dengan panca indera ini. Teranglah kesimpulannya bahwa di luar dunia ini, lepas dan terpisah dari dunia ini haruslah ada dunia lain yaitu dunia rohani, dunia di mana idea-idea itu berdiri sendiri sebagai realitas dan kesempurnaan yang sepenuhnya dengan kesempurnaan yang tidak terbatas. Dunia kita ini hanya dapat dimengerti karena berupa partisipasi bahwa kesempurnaannya itu hanya berupa pinjaman, berupa terimaan. Dunia yang kekal abadi: dunia rohani, dunia idea-idea itu merupakan turunan asli dunia yang kita alami dari panca indera. Jadi, apa yang kita miliki di dunia ini hanya turunan, hanyalah *copy*, hanyalah imej, hanyalah bayang-bayang untuk sesuatu yang lebih ideal yang namanya dunia idea." (Driyarkara, 2006 :1149-1150)

Idea dalam Platon maksudnya bukanlah ide dalam kepala kita. Jadi, bukan gagasan dalam pikiran kita. Idea dalam Platon suatu yang eksis, riil di luar dunia kita. Di dunia idea, bisa dimengerti secara abstrak seperti ada "kuda idea", "segitiga idea", "manusia idea". Dalam dunia idea itu, kita mesti mempersepsinya dengan mata jiwa (intelek). Di sini, kita bisa mengerti bahwa *phusis* (kodrat) segala sesuatu bagi Platon adalah idea. Idea bagi Platon dalam buku Sophistes (254d, 259b) ada lima: *being, same, difference, motion, and rest* (ada, sama, beda, gerak dan diam). Hanya dengan kelima hal itu, manusia bisa menata dunia inderawi (Wibowo, 2016: 26).

Terhadap pemaparan dualisme Platon, ada terbersit pertanyaan sederhana, apabila segitiga-segitiga di dunia, apakah idea segitiga-segitiga tersebut masih bersegitiga?; apakah di dunia idea itu, masih bicara kucing yang punya telinga dan ekor?; apakah manusia idea dalam pemikiran Platon itu, kita masih berhadapan dengan manusia masih punya tangan, punya kaki, punya wajah? Apakah seperti itu? Jawabannya: tidak. Segitiga ideal, menurut Platon, tidak pernah bersegitiga. Idea segitiga tidak bersegitiga, begitu juga dengan kucing dan manusia. Di sini, kita kemudian bisa memahami problem dunia idea bahwa ke-segitiga-an, ke-kucing-an, dan ke-manusia-an tidak terengkuh utuh dalam dunia idea. Namun, kita setidaknya bisa mengakses kepada dunia idea, karena sebelum turun ke dunia, jiwa kita telah mengetahui itu semua, yang dalam teori Platon disebut pra-eksistensi jiwa. Jiwa-jiwa kita pernah eksis sebelumnya di dunia idea, jadi saat turun ke dunia, kita pernah ingat dunia idea itu. Momen ingatan itu merupakan teori pengetahuan Platon yaitu pengingatan kembali atau *anamnesis*. Pengetahuan sejati dengan demikian adalah eksteriorisasi dalam diri manusia itu sendiri.

Proses "pengingatan kembali" bagi Platon tidaklah mudah, sering digambarkan pendakian terjal keluar gua. Alegori gua Platon menceritakan sebuah gua di mana ada tawanan-tawanan yang diikat menghadap ke dinding belakang gua. Mereka melihat bayang-bayang berkat api yang berkobar di depan, di lubang masuk ke gua ini dan orang-orang di luar gua yang berjalan berlalu lalang. Ini merupakan tahap imajinasi pertama, melihat bayang-bayang adalah imajinasi. Di sini, imajinasi bertaut dengan pengetahuan dasar yaitu imajinasi adalah bayang-bayang. Dalam

bayangan, kerapuhan muncul yaitu kita hanya bisa melakukan dugaan, terkaan (*conjecture*) yang berakibat ketidaktahuan bentuk persis tampilan bayangan itu. Dugaan menjadi rapuh karena hal itu bisa sangat menipu, mengaburkan realitas sebenarnya, dan terlihat semu. Dalam situasi ini, imajinasi amat bertaut dengan ilusi, dengan mengaburkan realitas sebatas bayang-bayang. Imajinasi dalam hal ini bila diyakini menjadi sebentuk pengetahuan permanen, maka bisa mengantarkan manusia pada dunia mimpi, di mana ia menjadi subjek yang terbelah, antara "yang nyata" dan "yang dusta", "yang pasti" dan "yang ilusi".

Platon kemudian melanjutkan kisahnya, "kemudian, ada satu tahanan lolos, ia naik akan melihat matahari. Ia menyadari ternyata ada benda-benda di bawah yang menjadi asal bayangan itu dan tahanan itu akan keluar. Di luar, ia melihat segala yang indah, namun sebelum melihat betul-betul yang indah, ia akan melihat bayang-bayang dulu di sebuah danau". Lalu, ia dipaksa kembali ke gua dan berupaya membebaskan kawan-kawannya. Akan tetapi, kawan-kawannya marah dan membunuhnya. Kisah Platon ini bisa menjadi semacam proses yang namanya pengetahuan, yang tidak berhenti pada sekedar bayang-bayang, namun ada tahapan untuk sampai pada kebenaran yang disimbolkan dengan matahari.

Kerapuhan imajinasi, ringkasnya ada dua poin: *pertama* imajinasi berada dalam bayang-bayang gua. Poin kedua, imajinasi, kalau hanya terkurung dalam bayang-bayang, maka minus kebenaran. Platon memberi semacam tingkatan dalam analogi gua dengan memberikan semacam jalan keluar supaya kita tidak tertipu oleh hanya sekedar bayang-bayang. Matriks pengetahuan itu bagi Platon dimulai dari tingkatan paling bawah yaitu *shadows* (bayang-bayang). Pada tingkatan *shadows,* kita hanya mengetahui sekedar *conjecture*. Pada tingkatan lebih di atasnya, kita kemudian berusaha menemukan kebenaran. Di tingkat seterusnya, kebenaran itu diupayakan dengan ide dan perjuangan yang tidak mudah, dan bisa saja menjadi korban.

1. Imajinasi *Le Malin Génie*: Rapuhnya Keraguan dan Subjek yang "Berumur Pendek"

Pelacakan atas imajinasi tidak lepas dari hal ihwal rasionalitas manusia. Situasi ini bisa merujuk pada sejarah awal rasionalitas modern di abad ke-16. Rasio dalam *Meditasi* Rene Descartes menjadi situasi imajinatif *ego cogito* untuk menemukan suatu metode epistemis yang tidak dapat disangsikan (*dubium methodicum*). Dalam konteks ini, imajinasi dalam arti yang luas, adalah tampang rasio manusia. Di sini, kita bisa saja sepakat bahwa imajinasi adalah *res cogitans* itu sendiri. Imajinasi, dengan demikian adalah sebentuk wajah rasionalitas.

Rene Descartes (1596-1650) adalah filsuf perintis modernitas. Situasi pemikirannya menjadi semacam transisi antara abad pertengahan dan modernitas. Descartes memulai cita-cita filsafatnya dengan kepastian pada adagium rasionalitas: *Je pense donc je sui* (Aku berpikir, maka aku ada). Cita-cita Descartes dimulai dengan berimajinasi. Ia mengajukan bahwa manusia bisa mengimajinasi tentang realitas melalui tiga hal: (1) ide-ide bawaan (*innate ideas*) yang kemudian disebut *res cogitans*; (2) ide materi/tubuh yaitu *res extenza;* (3) ide mengenai Tuhan.

Imajinasi awal dimulai beberapa cara: (1) dengan bermimpi; (2) lalu diteruskan dengan meragukan segala sesuatu dan (3) mengetahui tipuan/ilusi; dan (4) menemukan eksistensi diri yang berkesadaran yang tidak dapat diragukan. Metode yang digunakan adalah meragu-ragukan segala sesuatu. Imajinasi, bagi Descartes paralel dengan mimpi yang bisa menjelajah semesta keabstrakan yang seakan-akan tak terbatas. Descartes dalam meditasi pertama memulai imajinasinya melalui mimpi. Ia menulis,

> "Saya harus memperhatikan bahwa saya adalah seorang pria dan bahwa akibatnya saya mempunyai kebiasaan tidur dan dalam mimpi menggambarkan benda-benda yang sama atau benda-benda yang sangat mirip yang saya alami pada saat saya terjaga atau ketika

sedang tidak tidur. Seberapa sering sepanjang malam saya telah memikirkan berada di tempat itu, berpakaian, berada di dekat perapian, sementara saya sedang berbaring tanpa sehelai benang menutupi tubuh saya... Apa yang terjadi dalam mimpi tidaklah sejelas dan seterang semua hal ini. Tetapi dalam memikirkan hal itu dengan hati-hati, saya mengingat sering dibohongi selama tidur oleh ilusi-ilusi yang mirip dan saat berhenti berpikir saya melihat dengan jelas bahwa tidak ada indikasi-indikasi tertentu untuk membedakan keadaan sadar dari keadaan yang sedang tidur" (Descartes, 1980: 76-77).

Pengamatan awal dari Descartes adalah perbandingan antara kesadaran yang sadar dan "yang merasakan". Ada dua poin, pertama, mengikuti Sartre (2001: 389) yang memberi catatan atas mimpi Descartes, bahwa ada kesadaran reflektif yang memberi pengetahuan yang tepat dengan segera: sangatlah mungkin di dalam mimpi saya sedang membayangkan bahwa saya merasakan; tetapi yang pasti adalah bahwa begitu saya sadar tidak lagi dapat mengalami hal yang sama. Poin kedua adalah dalam mimpi dan imajinasi kerap kali ada ilusi-ilusi yang menipu subjek. Ilusi penipu itu, bagi Descartes, adalah *Le Malin Génie*.

Pada momen ini juga, muncul jebakan dengan hadirnya *Le Malin Génie* yang seolah menegur subjek yang berimajinasi untuk menyadari bahwa ia berada dalam situasi yang terbelah, apakah ia berada diantara dunia nyata atau dunia fiksi? *Malin* atau *mala* (evil) hadir sebagai "akar kejahatan imajinasi". Ia menandai, memprovokasi dan menipu imajinasi hingga tiba pada keterbelahan kesadaran itu. Dalam konteks ini, keragu-raguan mulai mencapai titik klimaksnya: keraguan absolut, yang pekat, tak berujung, dan seakan berada dalam kekosongan murni. *Ego cogito* Cartesian tertipu oleh adanya kekaburan antara realitas dan non-realitas. Tipuan ini dilakukan oleh *Le Malin Génie* atau si jenius yang jahat.

Keraguan itu, misalnya, apakah para mahasiswa di ruangan kampus itu nyata atau jadi-jadian? Jangan-jangan saya ditipu oleh *Le Malin Génie,* yang setan itu membuat realitas imajiner sebegitu rapuh dalam pikiran saya. Situasi ini mengakibatkan realitas dalam kesadaran subjek menjadi kabur, tak jelas, dan imajiner. Momen ini menghasilkan keraguan, dan kalau segala sesuatu itu berada dalam keraguan absolut, apakah subjek senang dan bisa mengenakkan? Manusia itu tidak akan nyaman, resah dan cemas bila berada dalam ketidakpastian. Ketidakpastian kekal hampir pasti dijauhi manusia. Setelah si subjek meragukan segala sesuatu, adakah sesuatu yang tidak dapat diragu-ragukan? Apakah itu? Apa yang tinggal sebagai kebenaran?

Jawabannya adalah kalaupun saya meragu-ragukan segala sesuatu, setidak-tidaknya saya yang meragukan ini, tidak dapat diragukan. Karena kalau saya meragukan diri yang sedang meragukan ini maka keraguan yang saya lakukan ini bersifat absolut. Dalam arti, ia tak berujung, ibarat labirin mimpi tak bertepi. Manusia hampir tidak mau berada dalam situasi itu. Itulah makanya, di ujung keraguan itu, Descartes menemukan eksistensi diri dengan mengatakan *cogito ergo sum* (saya berpikir, maka saya ada).

Kerapuhan imajinasi dari uraian di atas bisa diringkas demikian, *pertama*: imajinasi amat dekat dengan rasio, akibatnya, kebertubuhan seolah dikesampingkan. Padahal, imajinasi memerlukan tubuh untuk bisa kembali pada realitas subjek yang bukan lagi terbagi dalam dualisme (pikiran dan tubuh). Keduanya adalah kebersatuan yang tak terpisahkan. Kalau salah satu yang dominan, maka manusia bisa jadi rapuh karena manusia pada dasarnya tidak nyaman dalam ketidakpastian dalam imajinasi, tubuh sebagai simbol butuh untuk menjejakkan diri pada realitas.

Kerapuhan kedua, mengikuti sudut pandang Lacanian, *ego cogito* Descartes ini sering disebut sebagai subjek yang "berumur pendek"? Mengapa? Karena untuk menetapkan dan meyakini dirinya sebagai subyek, ia mesti terus berkata pada diri sendiri "aku berpikir". Akibatnya,

begitu ia berhenti berkata “aku berpikir”, keyakinan akan subjektivitasnya dengan sendirinya menguap. Di titik ini, menurut Lacan dan juga Balibar, Descartes hanya dapat menjamin subjeknya secara permanen dengan kembali memperkenalkan dan meminta “bantuan” Tuhan (Fink, 1995: 43 & Robert, 2010: 63).

Ego cogito bila ditautkan dengan imajinasi, maka imajinasi juga bisa “berumur pendek”. Argumennya mirip dengan kritik Lacan dan Balibar, namun sebagai tambahan, imajinasi “berumur pendek” karena daya ingat subjek kurang sempurna, dan mudah lupa (*ignorance*) (Stoljar, 2006: vi). Situasi ini disebabkan oleh *Le Malin Génie* menyentil sekaligus menghentak kesadaran subjek yang berimajinasi dan dengan begitu imajinasi yang telah rehat itu mengalami keterputusan sementara. Untuk melanjutkan imajinasi, tentu subjek mengalami kesulitan dalam dua hal: (1) lupa, tidak tahu dan tidak bisa melanjutkan imajinasinya. (2) kembali tersadar pada alam yang tak nyata, karena begitu sadar tidak lagi dapat mengalami hal yang sama. Di sinilah imajinasi menjadi rapuh, retak dan pecah.

5. Imajinasi Sartre: Kesadaran, Kepura-puraan, Ketiadaan dan *Tranversal*

Jean Paul Sarte (1905-1980) mendapat pengaruh ihwal imajinasi dari Rene Descartes. Dalam buku *The Psychology of Imagination*, Sartre mengeksplorasi imajinasi secara psiko-filosofis. Ia memberi karakteristik imajinasi dalam ada empat penjelasan: (1) imajinasi adalah kesadaran; (2) imajinasi adalah fenomena pengamatan pura-pura; (3) kesadaran imajinatif memosisikan objeknya sebagai ketiadaan; (4) spontanitas (Sartre, 2001: 12-27).

Kesadaran dan imajinasi memiliki keintiman dalam pemikiran Sartre. Untuk berimajinasi, kesadaran mesti keluar atau menarik diri dari dunia. Ringkasnya, ia harus bebas dari batas dunia. Kebebasan semacam itu memungkinkan kesadaran untuk menjauhkan diri dari dunia sehingga dapat menciptakan “ruang di luar ruang”. Kesadaran seakan melemparkan dirinya pada ketakterbatasan. Di sinilah, imajinasi bisa bekerja, membayangkan apapun di luar dunia. Dengan demikian, kebebasan adalah prasyarat mendasar imajinasi (Sartre, 2001: 6). Untuk itu, kesadaran subjek tidak dapat terlibat dalam imajinasi bila ia terikat dunia. Kesadaran dan dunia harus diputus jika kita ingin imajinasi berfungsi secara kreatif. Kesenjangan yang diciptakan dalam situasi ini, menurut tafsiran Canceran (2009: 24), adalah ruang yang tersisa untuk imajinasi.

Sarte menegaskan apa yang disebut imajinasi (sebagai fenomena pengamatan pura-pura) itu, apakah suatu masa belajar atau suatu pengetahuan? Imajinasi, demikian tulis Sartre (2001: 14), tergolong dalam persepsi. Dalam persepsi itu objek muncul dalam bentuk tampang, dalam bentuk proyeksi (*Abschhattungen*). Ia menjelaskan demikian,

> “Objek imajinasi yang saya miliki saat ini adalah sebuah kubus. Keputusan saya menjadi final: sangat pasti bahwa objek imajinasi saya adalah kubus. Apa maksudnya? Dalam persepsi pengetahuan membentuk dirinya dengan pelan, sedangkan imaji pengetahuan membentuk dirinya dengan cepat dan langsung. Imajinasi tidak mengajarkan apapun: Imajinasi diatur tepat seperti objek-objek yang membentuk pengetahuan, tapi yang sudah lengkap pada saat pertama kali muncul” (Sartre, 2001: 15).

Di momentum ini, bagi Sartre, dalam hal memikirkan kubus, itu sekedar ia yang berpura-pura melihat sisi-sisinya yang berbeda. Tetapi, kemajuan (pengetahuan) yang diperoleh di akhir proses tidak jauh lebih baik daripada di awal. Ringkasnya, imajinasi dalam fenomena itu sekedar pengamatan yang pura-pura, tanpa ada penambahan pada pengetahuan.

Karakter imajinasi ketiga Sartre: memosisikan objek sebagai ketiadaan. Tekanannya adalah memosisikan ketiadaan bisa terjadi saat berimajinasi ihwal manusia. Sarte, dalam hal ini

mengikuti Spinoza bahwa tidak ada definisi atau batasan yang melibatkan dan mengungkapkan sejumlah individu yang pasti. Di sini, imajinasi bertaut dengan upaya penemuan esensi, yang bagi Sartre adalah suatu usaha yang tidak mungkin. Hal ini bisa dimengerti dalam penemuan diri manusia, bagi Sartre lebih tertuju dengan dimulainya “eksistensi mendahului esensi”, manusia ada dahulu (bertindak dulu), baru kemudian terbentuklah esensinya. Untuk menjelaskan objek ketiadaan, Sartre mencontohkan, “di atas kursi ini, saya (ada) melihat setan (objek ketiadaan).

Imajinasi dalam karakter spontanitas merujuk pada kesadaran imajinatif objek, seperti yang dijelaskan sebelumnya, tidak pasti akan dirinya. Kesadaran ini disebut sebagai *tranversal*, tidak memiliki objek. Kesadaran itu tidak memosisikan apa pun, tidak merujuk pada apa pun, dan bukanlah pengetahuan. Kesadaran itu merupakan kualitas tak terjelaskan yang melekatkan pada setiap kesadaran. Kesadaran perseptual menampakkan dirinya sebagai sesuatu yang pasif, sebaliknya, kesadaran imajinatif sebagai suatu spontanitas yang membentuk dan meneruskannya pada objek sebagai suatu imaji (Sartre, 2001: 27).

Sartre lebih jauh merefleksikan secara psiko-filosofis hal ihwal imajinasi dengan semacam memberi peringatan bahwa berimajinasi tranversal (tak berobjek), manusia itu bisa jatuh pada patologi. Penderita *schizofrenia* adalah contohnya. Selain karena berdimensi tranversal, seorang schizofrenia diliputi oleh beragam halusinasi. Sartre menjelaskan demikian:

> “Benar bahwa seorang yang terhalusinasi “menyalahkanartikan imajinasi untuk persepsi”. Apa yang dimaksud dengan pernyataan itu? Apakah pernyataan itu berarti seperti anggapan beberapa psikolog bahwa orang berhalusinasi itu memberikan eksternalitas pada imajinasi, memproyeksikan imajinasinya ke dalam dunia persepsi? Hal ini, bagi Sartre, akan betul-betul absurb” (Sartre, 2001: 358-359).

Penderita *schizofrenia* berarti adanya keterputusan pada kesadaran. Putusnya kesadaran dari dunia memungkinkan dirinya untuk melakukan tindakan ganda: kesadaran dapat mengandaikan adanya dunia dan pada saat yang sama dapat meniadakan dunia. Kesadaran mengandaikan adanya dunia karena itu adalah kesadaran akan sesuatu. Kesadaran ini menegasikan dunia. Namun, kesadaran juga meniadakan dunia karena tidak diidentifikasi atau dibatasi oleh dunia ini. Aksi ganda ini memungkinkan kesadaran untuk menghipotesiskan ketidaknyataan atau ketiadaan atau tidak adanya dunia. Dengan demikian, penegasian dan peniadaan hidup berdampingan dalam imajinasi.

4. Imajinasi Kewargaan, Kerapuhan dan Perwujudan *Common Good*

Wright Mills menganggap imajinasi dari sudut pandang sosiologis dengan menerapkannya dalam masyarakat. Mills (1959: 5) menggunakan imajinasi sosiologis dalam dua cara, yaitu, dengan menghubungkan biografi dengan sejarah dan dengan menggeser berbagai bidang upaya manusia dari fakta-fakta impersonal hingga masalah pribadi. Ia menyatakan bahwa imajinasi adalah aktivitas kesadaran manusia di mana sosiolog menghubungkan diri mereka dengan dunia bukan hanya sebagai penonton atau pengamat yang terpisah tetapi sebagai keterlibatan atau partisipasi. Kebebasan atau eksterioritas kesadaran dari dunia adalah syarat imajinasi sehingga dapat menghubungkan dirinya dengan dunia.

Imajinasi dalam tiga tafsiran kerapuhan di atas menandai satu ingatan penting individu dalam kesendiriannya. Aspek personalitas imajinasi bisa menjadi rapuh, begitu pula ketika di abad kontemporer individu masuk ke dalam situasi kewargaan. Imajinasi mengalami pergeseran titik kordinat, dari manusia gua ke manusia warga. Imajinasi kemudian bergeser dari aspek personal ke sosial. Di sini, upaya membayangkan dunia idea (Platonik), alam mimpi Cartesian dan dimensi tranversalnya Sartre berhubungan dengan imajinasi sosiologis. Imajinasi kemudian, dalam situasi ini, berada dalam karakteristik kesadaran konstitutif untuk membayangkan dunia yang mungkin (Canceran, 2009: 24).

Kerapuhan imajinasi di atas menandai hal mendasar soal posisi individu sebagai aktor dalam mewujudkan kebaikan bersama. Kebaikan yang dimaksud bukanlah sekedar dalam bingkai *do ut des*, berbuat baik demi mendapat balasan kebaikan, tetapi kebaikan lebih jauh terarah dalam urusan ruang kewargaan. Kebaikan, dalam arti politis, bisa saja berada dalam kerapuhan, seperti ide Martha Nussbaum tentang *The Fragility of Goodness*. Kerapuhan dari kebaikan, bagi Nussbaum (1986: 25), teruji saat adanya tragedi dalam hidup manusia. Kemampuan warga dalam tragedi atau dalam hal bencana, melibatkan partisipasi aktif untuk saling membantu, antara korban dan relawan. Situasi kewargaan yang gawat, Nussbaum menyarankan perlunya "*the political management of conflict*" (Nussbaum, 1986: 345).

Dalam hal ini, kerapuhan kebaikan terjembatani melalui kebersamaan dan upaya saling membantu di antara para warga dan pengurus negara. Perwujudan *goodness* atau *commod good* kewargaan mirip dengan imajinasi Platonik yaitu tindakan seseorang dalam tatanan politik yang tidak merasa puas hanya sekedar menatap *shadows*. Ia dituntut untuk berani keluar dari gua, mencari kebenaran, dan berupaya menyelamatkan orang lain. Dalam konteks filsafat politik, warga sebagai subjek *res privata* mendapatkan keutuhannya dalam *res publica*. Dalam Republik Buku VIII, Plato menegaskan bahwa ada hubungan antara negara dan manusia. Namun, patut diperhatikan bahwa ada terdapat cacat dalam diri individu maupun kelompok, maka pantas untuk diuji (Plato, 2002: 352).

Berhadapan dengan semua persoalan kewargaan, kita masih memerlukan imajinasi baru, yakni imajinasi tentang *common good*, peran aktif warga, keterlibatan dalam kewargaan universal dalam upaya kemanusiaan yang lebih baik. Imajinasi baru tersebut mesti dilihat untuk mengantisipasi si jenius jahat (*Le Malin Génie*) dalam mendestruksi tatanan politik kewargaan. Dengan demikian fungsi transformatif keagenan para warga tidak lagi cukup didasarkan melulu pada rasio yang selalu meragu-ragukan segala sesuatu, tetapi melibatkan juga pengalaman historis para warga. Dari pengalaman itulah, imajinasi bisa tumbuh dan merekah.

3. Imajinasi dan Partisipasi Kewargaan

Aspek sosialitas dari kewargaan mengandaikan adanya individu-individu dengan kejelasan identitas, bentuk partisipasi aktif dalam komunitas, dan pilihan-pilihan pribadinya (termasuk imajinasinya). Dari sini, imajinasi kewargaan mencari sebentuk identitas historis. Imajinasi identitas tersebut diceritakan oleh Pramudya Ananta Toer di karya fiksi Bumi Manusia dengan sedikit *satire*. Imajinasi dimulai lewat ucapan Tuan Mellema ketika menghardik Minke, sang pahlawan pribumi dengan ungkapan: "*Kowe kira, kalo sudah pake pakean Eropa, bersama orang Eropa, bisa sedikit bicara Belanda lantas jadi Eropa? Tetap monyet!*" (Toer, 2006: 64).

Menjadi seorang warga yang dijajah bisa berarti bahwa kaum terjajah tersebut belum sempurna menjadi manusia. Pandangan kolonial memandang manusia Indonesia tidak lebih dari seekor monyet. (Robert, [tanpa tahun] :1). Mereka masih dikategorikan berada dalam kebertautannya dengan derajat hewani Darwinian, yaitu Minke tidak lain hanya dianggap seekor monyet. Para tuan penjajah menanamkan sebentuk imajinasi pada diri kaum terjajah supaya ada semacam pembentukan inferioritas yang kemudian akan terus-menerus dibatinkan, bahwa kaum pribumi tidak bisa menyamakan diri dengan penjajah dalam superioritasnya. Penjajahan menjadi bentuk pengekangan kebebasan. Untuk itu, dalam setiap pengekangan, para warga menjadi agen kolektif untuk keluar dari situasi itu dan berusaha membentuk dunia kemerdekaannya. Situasi ini persis dengan apa yang dituliskan Delfo Canceran,

> "*People as collective agents recognize the contingency and invention of their world and the construction of that world. Since the laws are made by themselves, they own them and alter them. They habitually call into question their own institutions as representations and the social imaginary that underwrites them*" (Canceran, 2009: 30).

Di abad ke-19, imajinasi menjadi diskursus dalam ruang publik, artinya melibatkan banyak orang. Frank, memperkuat penyataan itu dengan menuliskan bahwa imajinasi bukan lagi soal konsep diri, motivasi, dan kodrat manusia, tapi muncul sebagai relasi simpatetik yang membentik basis sosial dan ekonomi, tatanan sosial. Ringkasnya, imajinasi diyakini sebagai basis individu dan identitas kolektif (Frank, 2009: 76). Problem yang muncul kemudian, dalam ruang publik, ada pluralitas imajinasi. Masing-masing warga memiliki imajinasinya tersendiri yang sesuai dengan latar belakang budaya, suku, ras, dan golongan. Dalam konteks Indonesia, imajinasi berbasiskan identitas primordial bila diajukan oleh masing-masing individu dalam komunitasnya, dalam organisasinya, maka muncullah petaka. Petaka, oleh karena, konsensus awal pendirian negara terdistorsi dengan hadirnya *disensus* (ketidaksepakatan) yang ingin mengganti ideologi negara Indonesia. Tindakan-tindakan radikal muncul dalam upaya untuk merebut kekuasaan, selain itu untuk menyingkirkan warga lain yang berbeda dari kelompok-kelompok radikal tersebut.

Kelompok-kelompok radikal itu berupaya menipu para warga, para konstituen, dan para pengurus negara dengan mengusung isu-isu "demi kebaikan bersama", memakai simbol-simbol agama. Tipuan itu didaya-gunakan secara rasional sehingga lebih mirip dengan tipuan imajinatif *Le Malin Génie*. Ideologi gerombolan *Le Malin Génie* ini "berumur pendek", karena warga kemudian menyadari ada ruang yang bercela, tindakan mereka menyisakan noda dan salah secara hukum. Para warga sadar perbedaan ruang di antara para warga yang berbeda sebagai komunitas yang selama ini terjalin secara imajiner, ternyata terkoyak oleh tindakan para kaum radikal (teroris, ormas intoleran, demagog, dsb). Gerombolan ini "berumur pendek" karena dalam diri mereka melekat identitas kewargaan yang pada dasarnya terikat oleh aturan yang tidak boleh didobrak dan dirusak oleh tindakan-tindakan radikal. Bila itu terjadi, gerombolan itu akan dikenakan sanksi hukum. Kemungkinan yang patut diperhatikan, gerombolan itu selain berumur pendek, mereka juga bisa bertindak sporadis karena sudah di*brain-washing* untuk menjadi manusia-manusia yang kaku (*frozenman/woman*), yang hanya "melihat sesuatu dari satu pintu". Di sinilah, imajinasi sosial juga mengalami kerapuhan.

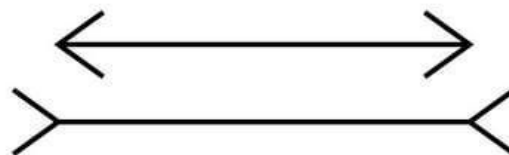
1. Ideologi, *Frozenman/Woman*, dan Ilusi-Ilusi Kewargaan

Kekuatan imajinasi kerap dihambat oleh adanya ideologi. Kenikmatan berimajinasi dibatasi oleh ideologi. Ideologi yang dimaksud dalam konteks ini lebih merujuk pada ideologi kaku dan menindas kaum tiran dalam sistem monarki. Di sini, kita menemukan seakan ada tegangan antara ideologi dan imajinasi. Bila para warga diikat oleh ideologi, maka imajinasinya bisa saja terbatas, diatur dan mereka menjadi *frozenman/woman* atau mirip seperti apa yang disebut Foucault, sebagai subjek lentur-patuh (*docile-body*). Situasi ini kemudian bisa mengisolir para warga menjadi hanya sekedar warga. Nasib, partisipasi, dan arah hidup mereka ditentukan oleh perumus ideologi (negara dan pemerintah). Padahal, politik kewargaan mendasarkan diri para warga pada kekuatan dan keterlibatannya. Para warga, idealnya, menentukan negara. Bila dilakukan sebaliknya, para warga mesti mulai mencurigai siapa di balik pencipta ideologi negara. Karena di situlah tonggak awal ideologi menjadi problematis, mengurangi kepentingan warga atau melibatkan para warga.

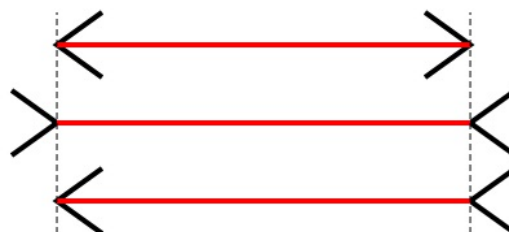
Adanya *frozenman/woman* menjadi penanda adanya situasi totaliter, feodal yang tertata rapi dalam logika kaum monarki. Imajinasi tentu tidak berjalan, karena para subjek hidup seperti *zombie*, yang sekedar hidup. Karena kekakuan itu, imajinasi menjadi rapuh. Relasi yang tercipta kemudian lebih berciri hierarki dengan dua kelas: tuan dan budak. Di sana, hampir tidak ada partisipasi, yang ada hanya "angguk-angguk palsu si pembantu" saat diperintah Sang Tuan Raja. Para warga, bila dalam situasi ini, mengalami degradasi dengan menjadi "pembantu", karena imajinasi, kreasi, dan potensinya tidak teraktualkan dalam kekakuan ideologi monarki. Situasi inilah, Pramudya Ananta Toer mengimajinasikan Minke untuk mendobrak kekakuan dan ideologi bentukan para tuan. Sebagai "warga", Minke bertransformasi dari "diri *yang frozen"* menjadi "diri baru yang tajam", menusuk kesadaran (dirinya dan tuan kolonial) untuk mewujudkan imajinasi

awalinya dengan berpakaian mirip si tuan. Ia menyadari bahwa perlunya kesadaran untuk keluar dari kungkungan supaya bisa merasakan kemerdekaan. Di sini, imajinasi mengintervensi subjek dalam bentuk tindakan emansipatif.

Bahaya imajinasi adalah terbentuknya ilusi yang dipersepsi secara adekuat dalam politik kewargaan. Kaum radikal sebagai *frozenman/woman* amat meyakini satu ideologi saja yang benar, dan yang lain keliru. Ilusi-ilusi fatalistik mengemuka dan tampak jelas di ruang publik dengan memprioritaskan satu sisi primordial. Populisme agama, misalnya, kita bisa bertanya, mengapa agama begitu memikat dan serentak dengan itu mereka lalu mengganggu dan tidak toleran pada "yang lain"? Ada setidaknya dua alasan: (1) populisme agama memberikan pegangan dan kepastian bagi para pengikutnya; (2) muncul dominasi persepsi. Alasan pertama dikarenakan menyangkut dimensi transendental, di mana di situ ada kepastian, para pengikut merasa berada dalam imajinasi barisan yang nantinya akan menjadi "penghuni surga". Pada bagian kedua yang terjadi adalah logika "*pokoke*" tanpa perlu lagi ada suplemen diskursus kritis.

Kedua alasan itu bisa dimengerti dalam ilusi Müller-Lyer. Ilusi Müller-Lyer adalah ilusi optik yang bisa mengecoh dan menipu persepsi inderawi bila tidak ada pengamatan yang lebih detail (lih. Rudel, and H. L. Teuber, 1963: 125). Dari gambar di bawah ini garis (atau model anak panah) mana yang lebih panjang?

(gambar.1. Ilusi Müller-Lyer)

Ilusi Müller-Lyer (di gambar 1) menampilkan ada dua garis yang kedua ujungnya berbeda. Persepsi visual awal, gambar di atas (berbentuk anak panah) lebih pendek dari gambar yang di bawahnya. *Frozenman/woman* amat meyakini bahwa kedua garis itu berbeda panjangnya. Mereka dengan persepsi visualnya yakin dan "*pokoke*" dua garis itu berbeda. Ada kesulitan menjelaskan bahwa dua garis itu memiliki ukuran yang sebenarnya sama. Tetapi, karena mendasarkan pada "keyakinan buta dan yakin pada "persepsi tak bernoda", ada semacam ketakmungkinan mengubah persepsi itu.

Penjelasan visual untuk meyakinkan bahwa kedua garis di atas memiliki ukuran sama panjang, ada di gambar ini:

(gambar. 2. Penjelasan Grafik Visual Ilusi Müller-Lyer)

Ilusi Müller-Lyer secara lebih detail bisa dilihat (dari gambar 2) dengan penjelasan grafik. Di sini, jelas kelihatan bahwa ukurannya adalah sama panjang. Persepi awal menjadi jebakan untuk tidak menyadari bahwa kedua garis itu sama panjang. Ilusi ini mengantarkan pada pembedaan antara imaji dan persepsi. Dari sini, *insight* dari Sartre bisa membantu menjelaskannya. Ada dua hal yang membedakan antara objek imaji berbeda dengan objek persepsi (Sartre, 2001: 359), pertama objek imaji memiki ruang tersendiri, sedangkan ruang yang tak terbatas tetap eksis yang sudah merupakan hal yang lumrah bagi semua objek yang terlihat. Yang kedua, objek imaji muncul dengan sangat cepat sebagai objek tidak riil, sedangkan objek persepsi pada mulanya, seperti yang dikemukakan Husserl, mengajukan suatu tuntunan pada

realitas. Ketidakrealitas objek yang dibayangkan merupakan korelasi intuisi yang cepat dari spontanitas. Determinasi keyakinan pada persepsi mengakibatkan manusia mengalami patologi imajinasi (Sartre, 2001: 359).

5. Penutup

Imajinasi dalam rentangan sejarah memiliki dinamikanya tersendiri. Ia pun punya cara kerja, yang kadang tidak mudah untuk dipastikan arah dan tujuannya. Manusia, dalam hidup tentu tidak selalu mengandalkan alam pikir yang melulu rasional, perlu juga menemukan energi hidup dengan berimajinasi. Ada energi konstruktif, ada pula dimensi rapuh dari imajinasi. Memadukan keduanya ibarat "paradoks diri dalam cermin", menemukan diri sekaligus meragukan diri. Diri menjadi terbelah seolah ada dua aku: "aku yang nyata" dan "aku yang lain". Dari situ, manusia tahu, batas imajinasi adalah momen sadar dari keterbelahan itu, di mana seolah ada si jenius jahat yang menyadarkan imajinasi itu. Ketiga kerapuhan filosofis: kerapuhan Platonik, kerapuhan *Le Malin Génie,* dan kerapuhan transversal bisa dimengerti dalam kebertautannya dalam diri personal dan diri sosial. Imajinasi sosial dengan demikian sangat dengat dengan komunitas imajiner, yang di dalamnya terdapat kerapuhan dan kekuatan.

Politik kewargaan memerlukan imajinasi, karena hanya dalam imajinasi harapan bersatu tetap terjaga. Imajinasi radikal partikular bisa membuat warga menjadi kaku, imbasnya terjadi destruksi bagi negara. Di sinilah imajinasi itu rapuh karena selain sifatnya yang tidak riil (tidak berobjek), juga imajinasi liar-destruktif berupaya diwujudkan dengan menggagas ideologi tandingan dengan negara dan menyingkirkan "yang lain" dalam negara, dalam hal ini Indonesia. Perwujudan visi misi hidup kewargaan (merdeka, bersatu, adil dan makmur) adalah bentuk *common good* yang memerlukan imajinasi dan partisipasi aktif para warga dalam politik.

DAFTAR PUSTAKA

Aitken, Johan Lyall, 2000. *To Think and To Imagine*. Source: Curriculum Inquiry, Vol. 30, No. 4 (Winter, 2000), pp. 393-403 Published by: Taylor & Francis, Ltd. Stable URL: https://www.jstor.org/stable/3202153, Accessed: 31-07-2018 02:38

Anderson, Benedict. 1983. *Imagine Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso and NLB

Canceran, Delfo C. 2009. *Social Imaginary in Social Change.* Source: Philippine Sociological Review, Vol. 57 (2009), pp. 21-36 Published by: Philippine Sociological Society Stable URL: https://www.jstor.org/stable/23898342, Accessed: 06-08-2018 03:52

Descartes, Rene. 1980. *Discourse on Method and Meditations*, translated with an introduction by Laurence J. Lafleur. Indianapolis, New York: The Liberal Arts Press, Inc

Driyarkara. 2006. *Karya Lengkap Driyarkara: Esai-esai Pemikir yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsanya*, editor: Sudiarja, Budi Subanar, St. Sunardi, T. Sarkim, dkk. Jakarta: Penerbit Gramedia Pustaka Utama

Fink, Bruce. 1995. *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*. Princeton: Princeton University Press

Frank, Jason. 2009. *Publius and Political Imagination*. Source: Political Theory, Vol. 37, No. 1 (Feb., 2009), pp. 69-98 Published by: Sage Publications, Inc. Stable URL: https://www.jstor.org/stable/20452681, Accessed: 06-08-2018 04:03

Mills, Wright. 1959. *The Sociological Imagination*. New York: Penguin Books

Nussbaum, Martha. 1986. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press

Plato. 2002. *The Republic*, diterjemahkan menjadi Republik. Yogyakarta: Bentang Budaya

Robert, Robertus. 2010. *Manusia Politik Subjek Radikal dan Politik Emansipasi di Era Kapitalisme Global Menurut Slavoj Zizek*. Tangerang: Margin Kiri

Robert, Robertus. (tanpa tahun). *Gagasan Manusia Indonesia dan Politik Kewargaan Indonesia Kontemporer*, diunduh dari: https://www.academia.edu/4335833/gagasan_manusia_dan_politik_kewarganegaaraan_indonesia_kontemporer, diakses tanggal 06-08-2018, 09.00 WIB

Rudel, and H. L. Teuber. 1963. *Decrement of Visual and Haptic Müller-Lyer Illusion on Repeated Trials: A Study of Crossmodal Transfer*", The Quarterly Journal of Experimental Psychology, pp. 125-131, Accessed: 06-08-2018, 06.09

Sartre, Jean-Paul. 2001. *The Psychology of Imagination*, diterjemahkan oleh Silvester G. Sukur menjadi Psikologi Imajinasi. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya

Stoljar, Daniel. 2006. *Ignorance and Imagination*, *The Epistemic Origin of The Problem of Consciousness*. Oxford: Oxford University Press

Sugiharto, Bambang. 2010. *Seni, Spritual, dan Evagelisasi,* dalam buku 12 Pintu Evangelisasi Menebar Garam di Atas Pelangi, editor: Hipolitus K. Kewuel & Gabriel Sunyoto. Madiun: Wina Press

Toer, Pramudya Ananta. 2006. *Bumi Manusia*. Jakarta: Lentera Dipantara

Wibowo, Setyo. 2016. *Pengantar Sejarah Fisafat Yunani: Platon,* Makalah dalam Kuliah Filsafat di Serambi Salihara, 19 Maret 2016. Jakarta: Salihara

Membayangkan Pemilu 1955: Konstruksi Demokrasi Ideal, Refleksi Kesejarahan dan Perspektif Masa Depan

Faishal Hilmy Maulida

Pemilu 1955 digambarkan sebagai pemilihan yang berlangsung demokratis dengan tolak ukur tingginya tingkat pertisipasi pemilih (87,65 persen), kompetisi antar partai yang kompetitif, dan tingkat kecurangan yang minim selama berlangsungnya pemilu. Disamping persoalan mendasar pada era 1950-an seperti tingginya tingkat buta huruf dan persoalan ekonomi yang belum stabil, berhasilnya penyelenggaraan Pemilu 1955 ini menjadi prestasi tersendiri bagi pemerintah di masa demokrasi parlementer. Bayang-bayang kesuksesan pemilu pertama ini terbawa hingga era orde baru bahkan pasca reformasi, seringkali dibandingkan di antaranya. Ada keinginan untuk meneropong masa lalu dengan bermodal teks tanpa melihat konteks pada masa itu, sebaliknya ada yang melihat masa depan tanpa pemahaman sejarah yang benar. Untuk itu, artikel ini bertujuan untuk memberi paparan mengenai Pemilu 1955 dengan sumber sezaman sehingga penggambaran Pemilu 1955 tidak menjadi ruang imajinasi kosong. Penelitian ini menggunakan metode sejarah. Hasil penelitian menunjukkan bahwa untuk melihat proyeksi Indonesia di masa depan, perlu dipahami latar belakang konteks dari setiap peristiwa di masa lalu, tidak sebatas analisa teks, termasuk dalam membayangkan pemilu 1955 sebagai sebuah ruang imajinasi. Kesimpulannya, Pemilu 1955 telah menjadi salah satu ruang imajinasi dalam merefleksikan konsep berdemokrasi yang ideal, merefleksikannya pada masa lalu menjadi penting untuk melihat proyeksi di masa depan.

1. Pendahuluan

Pemilihan umum sebagai salah satu sarana untuk melaksanakan demokrasi guna mengikutsertakan rakyat dalam menentukan wakil dan calon pemimpinnya belum bisa diselenggarakan di tahun-tahun awal kemerdekaan, karena suasana revolusi saat itu belum memungkinkan dilangsungkan pemilihan umum secara langsung. Aktifitas revolusi saat itu lebih diarahkan pada kegiatan untuk mempertahankan kemerdekaan serta membendung kaum kolonial, dengan berbagai dalih, yang berusaha untuk kembali menginjakkan kakinya di Indonesia (Karim, 1993: 118-119). Wacana penyelenggaraan pemilihan umum mulai digarap serius memasuki tahun 1950-an, setiap kabinet mengusung program kerja melaksanakan pemilihan umum secara langsung. Kabinet Natsir memasukkan pemilu sebagai salah satu program politiknya namun gagal terlaksana, hingga pada akhirnya pemungutan suara berhasil diselenggarakan Kabinet Burhanuddin Harahap. Meskipun demikian, kerangka penyelenggaraan pemilu telah disusun sejak era Kabinet Wilopo yang berhasil mengesahkan Undang-Undang Pemilihan Umum dan Kabinet Ali Sastroamijoyo yang berkontribusi menyusun jadwal pemilu dan membentuk Panitia Pemilihan Indonesia (PPI) hingga tingkat daerah.

Pandangan peneliti sebelumnya, Pemilu 1955 dilabeli sebagai pemilu paling berhasil. Asumsi ini berdasarkan tingkat partisipasi pemilih yang tinggi, sebanyak 87,65 persen tingkat partisipasi pemilih atau dengan kehadiran 39 juta orang ke tempat pemungutan suara dari total daftar pemilih sejumlah 43.104.464 orang, rinciannya 37.875.299 suara sah pada pemungutan suara 29 September 1955 (Feith, 1955: 57). Fakta lainnya, menunjukkan bahwa Pemilu 1955 tingkat kompetisi antar partai yang sangat bebas, meskipun konflik antar partai terkadang meruncing. Bila dibandingkan pemilu-pemilu di masa Orde Baru, meskipun diukur dari tingkat partisipasi pemilih yang meningkat namun dominasi Golongan Karya (Golkar) dan adanya *fusi* partai politik menjadikan pemilu pada periode ini kurang kompetitif (Liddle, 1992). Lantas apakah

sepenuhnya demikian? Penelitian ini akan menjawab bayangan konstruksi pemilu ideal dan kenyataan yang terjadi selama penyelenggaraan Pemilu 1955.

Sebanyak 28 kontestan (partai dan perorangan) yang berkompetisi di pemilu DPR mendapat kursi di parlemen. Empat partai teratas memiliki selisih suara tidak terpaut jauh, digolongkan oleh Herbert Feith sebagai partai besar (PNI, Masyumi, Nahdlatul Ulama, dan PKI). Partai-partai tersebut antara lain PNI, Masyumi, Nadhlatul Ulama, PKI, PSII, Parkindo, Partai Katolik, PSI, IPKI, IPKI, Perti, PRN, Partai Buruh, GPP, PRI, PPPRI, Partai Murba, Baperki, PIR, Gerinda, Permai, Partai Persatuan Daya, PIR Hazairin, PPTI, AKUI, PRD, Acoma dan R. Soedjono Prawirosoedarso dan kawan-kawan dari kelompok perseorangan (Feith, 1999: 84-85). Hasil ini pada periode berikutnya menentukan arah jalannya pemerintahan Republik Indonesia.

Harapan tinggi diapungkan oleh rakyat, dengan terselenggaranya pemilihan umum diharapkan dapat memperbaiki kehidupan sosial politik yang tidak stabil akibat perang. Setelah revolusi berakhir, harapan terbentuknya pemerintahan yang mendapat legitimasi rakyat begitu tinggi diapungkan. DPRS (Dewan Perwakilan Rakyat Sementara) saat itu tidak dianggap sebagai representasi dari rakyat karena tidak dipilih langsung oleh rakyat, sedangkan polemik dasar negara masih belum terpecahkan dan rawan menimbulkan konflik horizontal. Ini yang melatarbelakangi pemerintah segera merumuskan Dewan Perwakilan Rakyat yang mendapat legitimasi rakyat dan rumusan dasar negara yang akan dirumuskan oleh Konstituante yang juga dipilih oleh rakyat. Cita-cita ini bisa diwujudkan melalui pemilihan umum yang demokratis.

2. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode sejarah. Melalui metode penelitian sejarah, ada berbagai kemungkinan yang terjadi membuat sejarawan harus bisa menemukan data yang bebas dari prasangka (*without prejudice*), fakta harus jelas dan berbeda dari opini, bukti harus dapat diterima dari saksi-saksi yang tidak berpihak, harus melalui proses analitis-kritis dan dapat dijaga objektifitasnya (Southgate, 1996, 12). Untuk itu diperlukan metode yang tepat untuk memecahkan sebuah persoalan historis. Maka ada tahapan yang harus dilakukan melalui metode sejarah. Kuntowijoyo berpendapat bahwa penelitian sejarah mempunyai lima tahap, yaitu; (1) pemilihan topik, (2) heuristik (pengumpulan sumber), (3) verifikasi (kritik sejarah, keabsahan sumber), (4) interpretasi: analisis dan sintesis, dan (5) historiografi (penulisan).

Setelah pemilihan topik, pada tahap (2) heuristik (penggalian data), peneliti menggali sumber primer seperti arsip yang didapatkan di Arsip Nasional Republik Indonesia, kemudian surat kabar sezaman dan majalah sezaman di Perpustakan Nasional Salemba dan Medan Merdeka Barat, Jakarta, serta dokumen sezaman yang diperjualbelikan oleh pedagang buku bekas di Jabodetabek, Yogyakarta, Solo, Magelang, Semarang, Malang, Surabaya, Padang dan Medan. Hasilnya peneliti berhasil menginventarisir arsip-arsip Pemilu 1955 dan dokumen partai-partai politik pada era ini yang belum banyak diakses dan diolah oleh peneliti terdahulu.

Tahapan (3) verifikasi dilakukan untuk menilai dan meneliti sumber-sumber sejarah yang telah ditemukan menyangkut dua macam, yaitu otensitas (keaslian dari sumber tersebut) dan kredibilitas (sesuai dan bisa dipercaya atau tidaknya suatu sumber) (Kuntowijoyo, 2005: 99); selanjutnya (4) interpretasi, melalui tahap ini, penulis melakukan proses analisa terhadap data-data yang telah terkumpul dari berbagai sumber yang ada untuk mendapatkan fakta yang akurat. Interpretasi yang dilakukan oleh peneliti mencakup dua langkah yaitu analisis dan sintesis. analisis berarti menguraikan sehingga menghasilkan fakta. Sedangkan sintesis atau menyatukan beberapa sumber sejarah dalam satu rangkaian fakta (Kuntowijoyo, 2001: 100-101); dan (5) historiografi bertujuan untuk menyajikan peristiwa sejarah dalam bentuk penulisan yang dapat dipertanggungjawabkan kebenarannya.

3. Pemilu 1955 dan Bayangan Konstruksi Demokrasi Indonesia

Keinginan pemerintah untuk segera melaksanakan pemilihan umum demikian besarnya, sehingga semua pekerjaan yang berkaitan dengan persiapan maupun penyusunan rancangan undang-undang serta peraturan-peraturan pelaksanaannya dinomorsatukan. Masalah pemilihan umum ini pada waktu itu selalu menjadi *issue* politik yang kontroversial. Memang menjadi harapan umum bahwa setelah pemilihan umum akan dapat diciptakan ketenangan politik dan kestabilan pemerintahan. Inilah salah satu sebab mengapa pemerintah berusaha sekeras-kerasnya untuk menyelesaikan semua peraturan yang berkaitan dengan penyelenggaraan pemilihan umum. Kepada parlemen, pemerintah minta agar memberikan prioritas pertama kepada pembahasan rancangan undang-undang yang mengatur pemilihan umum (Reksadipuro, 1979: 121-122).

Proses penyusunan Undang-Undang itu berlangsung secara sistematis. Pada tanggal 24 November 1952 amanat Presiden menyampaikan rencana undang-undang tentang pemilihan anggota Konstituante dan anggota DPR dengan menarik kembali rencana undang-undang pemilihan anggota Konstituante (Maret 1951 dan Juli 1951) dan rencana undang-undang daftar pemilih (23 Juli 1953). Selanjutnya pada tanggal 1 hingga 3 Desember 1952, bagian-bagian DPRS membicarakan rencana undang-undang tersebut (Rencana Undang-undang Pemilihan anggota Konstituante dan anggota Dewan Perwakilan Rakyat), laporan dari DPRS tersebut mendapat jawaban dari pemerintah pada tanggal 26 Desember 1952.

Setelah mendapat respon dari pemerintah, tanggal 14-16 Januari 1953 disidangkan mengenai pemandangan umum babak pertama dari DPRS yang kemudian dilanjutkan pada 30 Januari 1953 dengan jawaban dari pemerintah. Berikutnya secara berturut-turut dilaksanakan pemandangan umum dari DPRS babak kedua pada 9-10 Februari 1953, jawaban pemerintah atas pemandangan umum DPR babak kedua pada 20 Februari 1953. Pada 10 Maret 1953 pembicaraan mosi Sutardjo dkk yang meminta agar rencana undang-undang ini hanya diperuntukkan bagi konstituante lebih dahulu, namun mosi ditolak, pembicaraan pasal demi pasal (Palindih, 1954: 18-22). Akhirnya parlemen bersama kabinet berhasil menyelesaikan Undang-Undang No. 7 Tahun 1953 pada tanggal 1 April 1953, genap satu tahun Kabinet Wilopo.

Hambatan utama dalam pembahasan RUU Pemilihan Umum ialah karena beberapa kali terhenti, diselingi oleh pembahasan masalah-masalah lain seperti amandemen terhadap ketentuan-ketentuan dalam Undang-Undang Pajak Perseoran, mosi Iwa Kusumasumantri yang minta diadakannya kementerian-kementerian tersendiri untuk masing-masing Angkatan Laut dan Angkatan Udara serta mosi Rondonuwi yang menghendaki dibukanya hubungan diplomatik dengan Uni Soviet. Oleh berbagai pihak, mempersoalkan hal-hal tersebut diartikan sebagai manuver untuk memperlambat jalannya pembicaraan mengenai RUU tentang pemilihan umum. Di kalangan PNI sendiri ada pula kekhawatiran melihat kuatnya partai yang menjadi partner dalam kabinet, yaitu Masjumi (Reksadipuro, 1979: 121-122).

Disahkannya Undang-Undang No. 7 tahun 1953 merupakan landasan awal penyelenggaraan pemilu. Ini merupakan tahap awal dalam mengkonstruksi sebuah bangunan besar bernama demokrasi Indonesia. Sebelumnya, melalui sistem demokrasi parlementer yang telah dijalankan sejak awal tahun 1950-an menuai banyak kekecewaan, stabilitas politik dan ekonomi yang diharapkan nyatanya gagal terwujud. Wacana penyelenggaraan pemilu telah memantik kesadaran rakyat untuk bergerak maupun digerakkan (oleh partai dan organisasi politik) menuju terselenggaranya pemerintahan yang mengikutsertakan rakyat, pemilu adalah salah satu jalan mewujudkan cita-cita itu. Melalui mobilisasi partai dan organisasi politik, rakyat terlibat secara langsung dalam pendemokrasian republik ini. Tahapan berikutnya, mulai dari pembentukan lembaga penyelenggara pemilihan dari tingkat pusat hingga desa-desa, kemudian

kampanye antar partai politik merupakan proses yang berlangsung antara pemerintah dan elit politik dengan melibatkan rakyat.

Benedict Anderson (2008, 8) dengan gaya berfikir antropologisnya merumuskan definisi bangsa atau *nasion*, ialah komunitas politis dan dibayangkan sebagai sesuatu yang bersifat terbatas secara *inheren* sekaligus berkedaulatan. Bangsa adalah suatu yang terbayang karena para anggota bangsa terkecil sekali pun tidak bakal tahu dan takkan kenal sebagian besar anggota lain, tidak akan bertatap muka dengan mereka itu, bahkan mungkin tidak pula pernah mendengar tentang mereka. Namun di benak setiap orang yang menjadi anggota bangsa itu hidup sebuah bayangan tentang kebersamaan itu. Pandangan Anderson ini sejalan dengan kenyataan bahwa Pemilihan Umum 1955 merupakan hajat bangsa Indonesia, baik yang bermula dari hajat kepentingan-kepentingan elite politik maupun keinginan rakyat untuk merasakan kehidupan yang lebih baik setelah situasi perang di masa revolusi yang melibatkan rakyat di dalamnya. Bayangan kehidupan sengsara di masa perang diharapkan akan berbalas dengan kehidupan yang lebih baik setelah pemilu dilangsungkan, mengingat rakyat dilibatkan dalam proses memilih wakil-wakil mereka di parlemen maupun konstituante. Tak heran, meskipun baru pertama kali dan menghadapi beragam hambatan teknis, tingkat partisipasi pemilih di Pemilu 1955 begitu tinggi.

3.1 Persoalan Dibalik Gemerlap Pemilihan Umum

Dibalik gemerlap pemilihan umum pertama yang banyak digembar-gemborkan sebagai pesta demokrasi paling demokratis, terdapat permasalahan yang tidak bisa dipandang remeh. Pada masa persiapan saja terdapat beberapa panitia badan penyelenggara pemilu di daerah yang diculik dan gugur ketika menjalankan tugas. Acting Gubernur Sulawesi, Donggeng Dg. Ngasa melaporkan kepada Perdana Menteri dan Menteri Dalam Negeri tanggal 5 Mei 1956 tentang adanya penculikan terhadap anggota panitia penyelenggara pemilu di wilayahnya. Mereka yang hilang adalah Andi Djije (Anggota PPP Pinrang) yang diculik di sekitar Pinrang pada 20 Agustus 1955 dirumahnya dan dibawa masuk ke hutan dan Muh. Junus (Anggota PPS Pinrang) yang hilang sejak 7 Juli 1955 di sekitar Pinrang, menurut keterangan korban dipaksa masuk hutan oleh gerombolan-gerombolan dengan disertai ancaman, keduanya belum kembali hingga laporan disampaikan (Inventaris Arsip Sekretariat Negara Kabinet Perdana Menteri tahun 1950-1959, jilid II: 1133).

Di Brebes, Jawa Tengah dilaporkan 10 orang panitia penyelenggara pemilu gugur dalam menjalankan tugas. Kesepuluh orang tersebut antara lain, Achmad Sef (Wakil Ketua PPP Kabupaten Brebes), Abdoeldjamil (Anggota PPS Kecamatan Sirampog), Ranawidjaja (Wakil Ketua PPP Desa Tanggungsari, Kecamatan Ketanggungan), Machmoed (Anggota PPP Desa Sindangjaya, Kecamatan Tanjung), Djoemarta (Wakil Ketua PPPDesa Tambakserang, Kecamatan Bantarkawung), Taklim (Lurah/Ketua PPP Desa Karangjokeng, Kecamatan Tanjung), Karnadi (Lurah/Ketua PPP Desa Pamedaran, Kecamatan Ketanggungan), Karsad (Carik selaku anggota PPP Desa Pamedaran, Kecamatan Ketanggungan), Soemar (Lurah/Ketua PPP Desa Sutamaja, Kecamatan Tanjung), Soemaid (Lurah/Ketua PPP Desa Mlajang, Kecamatan Sirampog). Semua korban dilaporkan meninggal akibat diculik kemudian dibunuh oleh sekelompok gerombolan-gerombolan pengacau (Inventaris Arsip Sekretariat Negara Kabinet Perdana Menteri tahun 1950-1959, jilid II: 1133).

Selain itu, kampanye pemilu sempat mendapat gangguan keamanan di beberapa wilayah dan belum mendapat jaminan keamanan, hal ini menyebabkan kampanye tidak bisa dilangsungkan. Mengantisipasi hal yang tidak diinginkan, Staf Umum Angkatan Darat menginstruksikan melalui surat Nomor 43/KS/AD/Inst/55 tanggal 19 September 1955 kepada Penguasa Militer/Panglima Ter III-IV-V-VII dan Panglima Ter I-II-IV untuk melarang diadakan kampanye pemilihan umum antara tanggal 22 sampai 29 September 1955 di Kabupaten Ciamis,

Garut, Tasikmalaya dan Cilacap. Kemudian antara tanggal 25 sampai 29 September 1955 di daerah Jawa Barat diluar Kabupaten Garut, Ciamis, dan Tasikmalaya, kemudian Karesidenan Aceh, Kabupaten Hulu Sungai, Sulawesi Selatan. Kampanye terlarang bagi daerah-daerah diluar tersebut di atas pada tanggal 28 dan 29 September 1955 (Komisi Pemilihan Umum, t.t. : 46).

Menjelang pelaksanaan pemungutan suara tidak berarti perjalanan menuju proses itu berlangsung lebih mudah. Muncul persoalan-persoalan yang harus dihadapi PPI, salah satunya pencurian surat suara. Peristiwa itu termuat dalam Arsip Panitia Pemilihan Indonesia (PPI) tentang proses pemilihan. Melalui laporan polisi Jakarta Raya yang dibuat Inspektur Polisi Dua Soetojo, dilaporkan saat itu pada hari Sabtu, 27 Agustus 1955 pukul 16.15, Pembantu Inspektur Polisi Satu H.A. Boermeister, dari kantor polisi Jatinegara, S. Hadikusumo selaku ketua PPI, dan R. Singgih, bupati Jatinegara, serta dua orang lainnya membawa seorang pria bernama Djanawin bin Nali (37 tahun). Menurut laporan kepolisian setempat, Djanawin yang tinggal di Jalan Bekasi Timur V No. 14 A dilaporkan Singgih, wedana Jatinegara, kemudian ditangkap di kediamannya dengan tuduhan hendak menjual surat suara pemilihan umum (Inventaris Arsip Sekretariat Negara Kabinet Perdana Menteri tahun 1950-1959, jilid I: 1926).

Menurut keterangan Djanawin, ia mengambil surat suara itu di garasi mobil gedung percetakan negara pada hari Jum'at, 26 Agustus 1955, sekira pukul 16.00, padahal Djanawin adalah pegawai yang ditugaskan untuk menjaga keamanan di kantor itu. Keesokan harinya, kertas itu dijual kepada seorang pedagang Tionghoa, Lauw It Tjoen (35 tahun). Menurut Lauw it Tjoen dalam keterangannya kepada polisi setempat, Djanawin datang kepadanya 27 Agustus 1955 siang, sekira pukul 11.30 dengan membawa setumpuk kertas untuk dijual kepadanya dan ketika ditimbang ternyata kertas itu sejumlah 2 kilogram. Lembaran kertas surat suara di toko Law It Tjoen itu diketahui Salim bin Simin. Mengetahui hal itu, setengah jam kemudian Salim melaporkan temuannya ke Singgih, wedana setempat dan kepada polisi seksi VI Jatinegara. Mendapat laporan itu polisi segera menuju Tempat Kejadian Perkara (TKP) untuk melakukan penggeledahan di rumah Djanawin dan Lauw It Tjoen. Polisi menemukan beberapa lembar surat di tempat Lauw It Tjoen, namun kertas surat suara lainnya tidak ditemukan. Meskipun melakukan pembelaan, Djanawin tetap tidak dapat lepas dari jerat hukum. Berdasarkan surat Kementerian Kehakiman yang ditandatangani Menteri Kehakiman Mr. Loekman Wiriadinata nomor JS.2/2/10/S/589/56, tersangka Djanawin dianggap melanggar pasal 362 KUHP. Jo pasal 115 UUD No. 7 tahun 1953 (L.N.No.29/1953) dan dijatuhi hukuman penjara oleh Pengadilan Negeri Djakarta pada tanggal 4 November 1955 dengan lama hukuman 5 bulan dikurangi dengan waktu selama ia berada di dalam tahanan.

Memasuki awal bulan September 1955 atau beberapa hari menjelang pemungutan suara, harga barang-barang kebutuhan pokok di ibukota melambung tinggi. Minyak tanah, gula pasir, dan garam sempat lenyap di pasaran sedangkan beras dan sayur mayur harganya melambung naik. Bahkan harga minyak tanah yang awalnya Rp 10 per drum naik hingga Rp 15 per drumnya, hal ini membuat masyarakat yang sudah terlanjur antri tidak jadi membeli karena harga terlampau mahal (*Berita Indonesia*, 7 September 1955). Bahkan mendekati pertengahan bulan, harga beras dilaporkan naik hingga 50 %, harga garam mengalami kenaikan hingga 600 %, minyak tanah hingga 250 %, dan gula pasir naik hingga 20 %. Hal ini membuat partai-partai di Jakarta Raya seperti PKI, Permai, PRN, Partai Buruh, PSII, Parindra, Perti mendesak pemerintah pusat segera mengambil tindakan. Atas desakan itu, pemerintah pusat mengeluarkan pengumuman yang menyatakan bahwa ada golongan yang sengaja mengacaukan harga-harga itu (*Berita Indonesia*, 14 September 1955).

Pada hari pemungutan suara muncul persoalan. Di Wonosari, Yogyakarta pada saat pemungutan suara berlangsung seorang pemilih tertangkap melakukan pencoblosan hingga dua kali ketika pemilu parlemen dilangsungkan 29 September 1955. Seorang pemilih bernama Soemantri melakukan pencoblosan di TPS Kepek dan TPS Kakiman daerah setempat. Menurut pengakuannya, tindakan itu dilakukan untuk melaksanakan kontrol, dengan maksud bahwa

perbuatannya itu sebagai kontrol atas pekerjaan Petugas Pemungutan Suara (PPS). Hal itu dianggap perlu oleh Soemantri agar dalam pemungutan suara Konstituante mendatang, kekurangan dan kesalahan itu dapat diperbaiki (*Nasional*, 18 Oktober 1955). Atas perbuatan tersebut, Soemantri dianggap bersalah karena melanggar Undang-undang nomor 7 Pasal 123 dengan ancaman hukuman maksimal 5 tahun penjara.

Begitu kompleksnya persoalan-persoalan yang muncul pada penyelenggaraan pemilu pertama di Indonesia ini menandakan adanya perhatian yang begitu besar terhadap kelangsungan hidup berbangsa. Bagi kelompok pemerintah maupun oposisi, memenangkan pemilu merupakan jalan konstitusional untuk mewujudkan cita-cita politik mereka. Bagi kelompok pemberontak yang anti-pemerintah, pemilu merupakan ajang unjuk kekuatan eksistensi mereka. Sedangkan bagi rakyat, pemilu merupakan harapan memperoleh kehidupan yang lebih layak. Disamping itu, hasil rekonstruksi persoalan-persoalan yang muncul di masa pemilu ini melengkapi *interim report* Herbert Feith (1957; 1999) tentang Pemilu 1955 di Indonesia yang belum menjelaskan pokok persoalan ini lebih detail.

3.2 Menciptakan Ruang Baru: Kontestasi Antar Partai Politik atau Menciptakan Kuasa Rakyat?

Pertarungan sengit antar partai politik dalam merebut suara rakyat begitu kontras dengan cita-cita awal menciptakan stabilitas politik. Situasi kampanye pemilu begitu sengit, persaingan antar partai untuk meraih simpati rakyat begitu tajam. Adu program politik hingga adu 'jotos' antar juru kampanye partai kerapkali terjadi di masa kampanye. Tidak mengherankan harapan rakyat dan partai/organisasi politik untuk bersama-sama mewujudkan cita-cita pemilu menjadi sebatas harapan semu. Rakyat digiring pada sebuah garis pemisah antar poros partai politik, yang nampak nyata adalah antara poros Nasionalis-Komunis dan poros Islam yang terhegemoni oleh Masjumi. Bahkan hasil pemilu menunjukkan kenyataan bahwa Partai Nasionalis-Komunis unggul di Jawa dan Partai Agama (terutama Islam/Masjumi) unggul di luar Jawa, hasil ini menjadi sebuah polarisasi antar dua poros ini.

Menurut Herbert Feith (1999: 42), partai-partai umumnya mencari dukungan dari kiai dan ulama Islam, berbagai macam guru kebatinan, kepala-kepala suku, dan bekas pemimpin gerilya. Bila pengaruh para tokoh tersebut dinilai menyebar luas, partai-partai biasanya menaruh nama mereka di dalam daftar calon sebagai imbalan dukungan mereka. Terkadang partai-partai memberi iming-iming mereka dengan uang atau imbalan jabatan dalam pemerintahan daerah. Melalu pengaruh ini diusahakan agar seluruh desa mendukung partai atau sekurang-kurangnya mempersulit partai lain masuk desa tertentu, maka biasanya partai tersebut berusaha mengukuhkan pengaruhnya di sana berdasarkan sistem kekuasaan yang ada. Jadi, jabatan ketua cabang suatu partai yang baru dibentuk, apakah itu PNI (Partai Nasional Indonesia), Masjumi (Majelis Syura Muslimin Indonesia), NU (Nahdlatul Ulama), bahkan PKI (Partai Komunis Indonesia) akan diberikan pada kepala desa, pemuka adat atau kepala suku, atau tokoh agama di desa itu dengan aktivis atau calon aktivis partai sebagai wakil ketua sebagai sekretaris cabang.

Masjumi dan NU berupaya membangun organisasinya melalui pemuka agama di desa, baik kiai atau guru ngaji, haji, pengurus masjid atau pejabat agama pada dewan desa. Karena pemuka agama di suatu desa biasanya sama-sama mengakui wewenang kiai atau ulama yang lebih berpengaruh di luar desa bersangkutan, maka jarang ada persaingan yang keras antara NU dan Masjumi dalam satu desa. PNI dan PKI mencari dukungan terutama dari orang-orang yang punya pengaruh atas golongan abangan. Semakin mendekati masa kampanye, lurah dan bawahannya sering menjadi wakil-wakil PNI yang aktif. Kelompok yang jauh lebih kecil pengaruhnya, yakni dukun dan seniman tradisional tampak habis terbagi antara PNI dan PKI (Feith, 1999: 47-48).

Dalam menggaet suara di Pemilu 1955, PNI memiliki keuntungan tersendiri dibanding partai-partai lain. Hal itu karena kedudukan PNI yang kuat pada korps pegawai negeri di pemerintahan daerah, ini berpengaruh pada penentuan panitia pemilihan di daerah. Keuntungan

PNI lainnya berasal dari penunjukan Ketua PAPU (Panitia Aksi Pemilihan Umum) PNI menjadi ketua PPI (Panitia Pemilihan Indonesia) Pusat pada November 1954 (Feith, 1962: 351). Strategi PNI lain, terutama dalam meraih dukungan para pemilih non partai adalah membentuk Gerakan Pembela Pancasila (GPPS) sebagaimana disarankan pimpinan PNI Jawa Barat, Gatot Mangkupraja pada pertemuan Dewan Partai PNI pada 27-28 Februari 1954. PNI menjelaskan maksud pembentukan GPPS pada kongres ketujuh partai: organisasi itu dibentuk untuk tujuan-tujuan PNI (Rocamora, 1991: 162). Selain itu, hubungan antara dekat PNI dan PKI berguna bagi kepentingan elite PNI dalam jangka panjang karena kedekatan ini menghapus satu front musuh dalam pertempuran merebut kemenangan dalam pemilihan umum. Pertimbangan politik diterapkan dalam tema kampanye yang dikembangkan para juru kampanye PNI pada 1955 dan tahun-tahun sebelumnya (Rocamora, 1991: 164).

Strategi PNI dalam menggaet suara di desa dan kota berbeda. Di kota PNI memaksimalkan kampanye besar-besaran yang mereka lakukan, penggunaan iklan di majalah dan surat kabar dan lebih memanfaatkan ormas-ormas yang berafiliasi kepada partai. Sedangkan di desa, PNI menyasar semua lapisan masyarakat hingga tingkat Rukun Tetangga (RT). Penjelasan rinci mengenai ideologi partai supaya lebih mudah dipahami rakyat desa diganti dengan suatu pernyataan yang lebih langsung mengenai legitimasi moral partai, perhatian sosial, dan kekuasaan. Mendekati pemungutan suara, diinstruksikan kepada kader partai untuk melakukan pendekatan "dari pribadi ke pribadi". Terdapat dua cara dalam pendekatan tersebut, pertama dengan pembicaraan informal dengan kelompok yang sangat kecil dan kunjungan dari rumah ke rumah. Untuk kunjungan dari rumah kerumah, setiap anggota partai atau ormas diwajibkan mengunjungi sedikitnya sepuluh rumah pemilih non partai selama lima hari menjelang pemungutan suara. Teknik lain adalah dengan membentuk kelompok kecil dari para pemilih buta huruf dengan mengajari mereka menusuk tanda gambar PNI sebagaimana yang akan mereka lakukan di bilik suara (Rocamora, 1991: 166-167).

Sementara itu, salah satu kekuatan Partai Politik Islam terbesar, yaitu Masjumi membentuk KAPU (Komite Aksi Pemilihan Umum) untuk menyongsong pemilihan umum dengan pimpinan Soekiman Wirjosandjojo, Wakil Ketua Umum Partai. Kampanye partai lebih dititikberatkan dalam bentuk rapat-rapat akbar dengan alokasi anggaran yang digunakan untuk pembelian peralatan pemutaran film, pengeras suara, dan *tape recorder*. Kehadiran massa dalam rapat terbuka tidak jarang terdorong oleh motivasi di luar ketertarikan pada ideologi yang ditawarkan. Orang desa sering datang hanya untuk memuaskan rasa ingin tahu, menikmati tontonan atau sekedar mengikuti keramaian bersama warga se-desa. Menurut Remy Madinier, kampanye Masjumi tak pernah menyempatkan waktu untuk merancang strategi elektoral yang jelas (Madinier, 2013: 192-194).

Selain ajakan mendatangi tempat pemungutan suara, terdapat dua ciri yang tersirat dari seluruh kampanye Masjumi, terutama mendekati pemungutan suara dan turut memperjelas identitas politik partai. Pertama adalah kehendak untuk menampilkan partai modernis itu sebagai wadah bagi umat Muslim. Untuk itu ada dua pesan pokok yang mereka sampaikan kepada umat Muslim yaitu memilih menurut keyakinan agama adalah wajib hukumnya, dan Masjumi adalah jelmaan pilihan menurut keyakinan agama itu (*Hikmah*, 17 September 1955).

Partai Islam lainnya, Nahdlatul Ulama (NU) memiliki fokus utama memperluas dan menggalang kekuatan organisasi, meningkatkan jumlah anggota dan dana secara dramatis setelah menjadi partai dan lepas dari Partai Masjumi, hal itu dilakukan sebagai salah satu upaya untuk memperoleh hasil maksimal di Pemilu 1955 (Fealy, 2009: 175). Demi mewujudkannya, pada bulan Mei 1953, NU membentuk dewan pengurus yang secara khusus menangani Pemilu, yaitu Lajnah Pemilihan Umum Nahdlatul Ulama (Lapunu). Lapunu bertanggungjawab menangani segala permasalahan yang berhubungan dengan pemilu, termasuk pengaturan logistik, pelatihan juru kampanye, perumusan strategi, penyusunan dan pemeriksaan data daftar para calon, pengumpulan dana, hubungan dengan pejabat berwenang, dan pengumpulan hasil pemungutan suara (Fealy, 2009: 178).

Strategi kampanye NU mengusung tema pokok Islam. Penekanannya pada status NU sebagai partai yang *Ahlussunnah wal Jama'ah* dan seruan kepada seluruh umat muslim dari golongan ini agar memilih NU. Partai ini menyerukan kepada para pemilih agar menggunakan hak suara mereka dalam pemilu karena itu merupakan kewajiban agama meskipun pemungutan suara sebenarnya bersifat sukarela (*Duta Masjarakat*, 27 September 1955). Mereka mengingatkan kaum muslimin bahwa mendukung partai yang bertentangan dengan Islam merupakan dosa. Beberapa kiai bahkan mewajibkan santrinya memilih NU (Fealy, 2009: 180).

Usai tahapan kampanye dan pemungutan suara dilangsungkan, berdasarkan hasil penghitungan suara yang telah ditetapkan, PNI menjadi pemenang pemilu dengan jumlah suara sah 8.434.653 pemilih dengan persentase seluruh suara 22,3 persen atas hasil itu PNI mendapat 57 kursi di DPR, meningkat dari sebelumnya di DPRS mereka hanya memiliki 42 kursi. Dibelakang PNI, menguntit Masjumi dengan perolehan suara yang tidak terpaut jauh, mereka memperoleh 7.903.886 suara sah atau 20,9 persen, perolehan kursi yang mereka miliki sama dengan yang diraih PNI yaitu 57 kursi, atau meningkat dari sebelumnya yang hanya memiliki 44 kursi. Hasil mengejutkan diraih NU dan PKI, mereka mendapat lonjakan kursi yang berlipat dibanding sebelumnya di DPRS. NU yang berhasil meraih 6.955.141 suara atau 18,4 persen dari total suara keseluruhan menghasilkan 45 kursi, hasil ini meningkat tiga kali lipat dari kursi DPRS yang mereka miliki sejumlah 8 kursi (A van Marle dalam Feith, 1999: 84-85)

Hasil pemilu pertama ini menuai beragam tanggapan, Herbert Feith (1995: 132) dalam analisa karya ini menyimpulkan bahwa pembagian kekuasaan di parlemen yang dihasilkan pemilihan umum ini tidak mencerminkan hubungan kekuasaan yang efektif. Kekuasaan di parlemen diberikan pada partai-partai, atau pimpinan partai-partai yang mampu membangun mesin organisasi di tingkat desa. Tetapi kelompok-kelompok masyarakat yang memiliki kekuasaan nyata seperti Angkatan Darat, kelompok pengusaha Tionghoa dan tokoh Angkatan Darat veteran-pengusaha di daerah-daerah yang kuat seperti Sumatera dan Sulawesi dari sisi kemampuan ekspor masing-masing, dibiarkan tanpa perwakilan parlemen yang sepadan dengan kekuatan masing-masing, sehingga kelompok-kelompok ini terpaksa menjalankan pengaruhnya di luar parlemen.

Disamping itu, kampanye pemilu yang telah berlangsung mempertajam perbedaan pandangan mengenai dasar tujuan negara dan bangsa. Sebuah isu sentral muncul, apakah negara itu sebaiknya, seperti Masjumi meminta terutama didasarkan atas Islam, atau apakah seperti PNI yang mengajukan pandangannya, dasar keagamaan itu sebaiknya yang telah ada dalam Pancasila itu, yang hanya menyatakan "Ketuhanan Yang Maha Esa" (Feith, 1995: 16). Kampanye yang bersifat ideologis sampai ke tingkat desa mempertajam pembagian komunitas yang telah ada sebelumnya, pembagian antara Muslim dengan Non Muslim, dan di antara komunitas yang Islam merupakan sebuah komponen kultur penting dan lain-lainnya yang pengakuan iman Islamnya berkembang berdampingan dengan kepercayaan dan adat istiadat pra Islam yang rumit itu (Geertz, 1960).

Meskipun demikian, Herbert Feith berpandangan bahwa pemilu mempunyai akibat penting terhadap berfungsinya politik. Apabila sebelumnya persekutuan-persekutuan partai sering berubah-ubah dan perpecahan penting sering kali terjadi justru di dalam partai-partai itu ketimbang antar partai. Situasi kampanye pemilu membuahkan semakin merapatnya barisan pada kebanyakan partai-partai, dan sedikit banyak mengatur semua partai itu berkerumunn di sekitar salah satu partai besar ini, PNI atau Masjumi, PKI berkembang pesat pada masa ini yang cukup kuat dibelakang PNI. Begitu pula partai-partai kecil nasionalis lainnya dan umumnya juga partai Islam konservatif, Nahdlatul Ulama (NU). Sebuah partai kecil sosialis (PSI) dan dua partai kecil kristen (Parkindo dan Partai Katolik) condong ke Masjumi.Antara kedua blok partai ini tidak ada konsensus mengenai azas-azas bersama. Masing-masing pihak bila berkuasa, melenturkan peraturan Demokrasi Parlementer sesuai dengan maksud dan tujuannya sendiri (Feith, 1995: 16).

4. Kesimpulan

Daniel Dakhidae dalam pengantar (Anderson, 2008: xxxii) menegaskan bahwa bangsa menjadi suatu proyeksi ke depan dan sekaligus ke belakang. Karena itu tidak pernah bisa dikatakan suatu bangsa "lahir", namun bangsa itu "hadir" dalam proses formasi suatu "*historical being*" sebagaimana dikatakan *Komunitas-komunitas Terbayang.* Bangsa mengisi kehadirannya sendiri dalam suatu proyek yang dikerjakan sendiri. Paham ini menjadi suatu yang genting karena yang disebut "*historical*" di sini bukan masa lalu akan tetapi mencakup masa depan dengan menggenggam kuat kekinian sambil memproyeksikan dirinya ke masa lalu. Dalam kaitannya dengan penelitian ini, Pemilu 1955 sebagai sebuah proyeksi yang lebih kecil dari sebuah kesatuan yang lebih besar yaitu bangsa, menghadirkan sebuah dimensi yang hadir untuk mewujudkan cita-cita bersama. Keinginan rakyat untuk merasakan hidup lebih baik dari masa revolusi merupakan titik sintesa dari hadirnya kolonialisme sebagai thesa dan revolusi sebagai antitesa yang mendorong rakyat untuk mencari ruang hadirnya negara dalam kehidupan mereka.

Masyarakat dalam bayang-bayang citra Indonesia menjadi suatu proyek yang dikerjakan semua orang yang bukan saja membayangkan dirinya terlibat dalam bangsa dan kebangsaan akan tetapi membayangkan dirinya "memimpin bangsa" yang sedang menjalankan tugas "berbangsa" (Dakhidae dalam Anderson 2008, xxxii-xxxiii). Bila Bung Karno mengerjakan proyek Indonesia sebuah bangsa dari Sabang sampai Merauke, dalam konteks yang lebih kecil Pemilu 1955 telah menjadi salah satu ruang imajinasi dalam merefleksikan konsep berdemokrasi yang ideal yang tentu saja diproyeksikan untuk masa depan. Tentu tidak mengherankan apabila Pemilu 1955 di Indonesia ini menjadi tolok ukur penyelenggaraan pemilu-pemilu di masa berikutnya.

Daftar Pustaka

Arsip

ANRI. Inventaris Arsip Sekretariat Negara Kabinet Perdana Menteri tahun 1950-1959, jilid II. Daftar Anggota Badan Penyelenggara Pemilu yang Tewas, Diculik, & Cacat dalam Menjalankan Tugas, 1 Maret-5 Mei 1956. Nomor Arsip 1133.

ANRI. Inventaris Arsip Sekretariat Negara Kabinet Perdana Menteri tahun 1950-1959, jilid I. Pengumuman PPI No. 19 & No. 20 tentang Proses Pemilihan, 27 September 1955 – 2 Januari 1956 Nomor Arsip: 1926.

Surat Kabar/Majalah

Berita Indonesia, 14 September 1955.
Berita Indonesia, 7 September 1955.
Hikmah, 17 September 1955.
Nasional, 18 Oktober 1955.

Buku

Anderson, Benedict. *Imagined Communities, Komunitas-komunitas Terbayang*. Yogyakarta: Insist Press; 2008.

Dakhidae, Daniel dalam pengantar Benedict Anderson. *Imagined Communities, Komunitas-komunitas Terbayang*. Yogyakarta: Insist Press; 2008.

Fealy, Greg. *Ijtihad Politik Ulama (Sejarah NU 1952-1967)*. Yogyakarta: LkiS; 2009.

Feith, Herbert. *Pemilihan Umum 1955 di Indonesia.* Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia; 1999.

_______. *Sukarno Militer dan Demokrasi Terpimpin*. Jakarta: Sinar Harapan; 1995.

_______. *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*. Ithaca, N.Y: Cornell University Press, 1962.

_______. *The Indonesian Elections of 1955.* Ithaca, New York: Modern indonesia Project, Southeast Asia Program, Department of Far Eastern Studies Cornell University, 1957.
Geertz, Clifford. *The Religion Of Java*. Glencoe: Free Press; 1960.
Karim, M. Rusli. *Perjalanan Partai Politik di Indonesia, Sebuah Potret Pasang Surut*. Jakarta: Rajawali Press; 1993.
Komisi Pemilihan Umum, *Nuansa Pemilihan Umum di Indonesia.* Jakarta: KPU; tanpa tahun.
Kuntowijoyo. *Metodologi Sejarah (Edisi kedua).*Yogjakarta: Tiara Wacana; 2005.
_______. *Pengantar Ilmu Sejarah*. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya; 2001.
Liddle, R. William. *Pemilu-pemilu Orde Baru, Pasang Surut Kekuasaan Politik*. Jakarta: LP3ES; 1992.
Madinier, Remy. *Partai Masyumi, Antara Godaan Demokrasi dan Islam Integral*. Jakarta: Mizan; 2013.
Palindih, Rustam Sutan. *Undang-Undang dan Peraturan-Peraturan Pemilihan Umum*. Djakarta: tanpa penerbit; 1954.
Reksadipuro, Subagio, dkk. *Wilopo 70 Tahun*. Jakarta: PT Gunung Agung; 1979.
Rocamora, Eliseo J. *Nasionalisme Mencari Ideologi, Bangkit dan Runtuhnya PNI 1946-1965*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti; 1991.
Southgate, Beverley. *History What dan Why? Ancient, Modern, and Postmodern Perspective*. London: Routledge; 1996.

Tay Seng Ho: Ruang Memori dan Arsip Pengobatan Tradisional Cina di Jakarta

Farida Jaeka, Danang S.A.Lukmana

Penelitian ini membahas mengenai memori kolektif Kota Jakarta yang tercermin dalam keberadaan toko obat-obatan tradisional Cina. Tujuannya adalah untuk mendokumentasikan memori kolektif keberadaan toko-toko obat tradisional Cina yang mulai berdiri sejak tahun 1930an serta menelaah representasi praktik kultural terkait tarik-menarik kepentingan dan identitas mereka. Sumber data dalam penelitian ini yaitu pemilik dan pengelola Toko Obat Tay Seng Ho yang berada di Glodok. Pendekatan penelitian yang digunakan adalah Cultural Studies yaitu etnografi yang dilandasi kerangka berpikir mengenai kajian memori kultural. Hasil penelitian menunjukkan bahwa keberadaan toko-toko obat tradisional Cina menunjukkan peranan penting dalam membentuk memori kolektif Kota Jakarta.

1. Pendahuluan

Kawasan Glodok telah lama dikenal akan deretan pertokoan sebagai sebuah daerah bisnis yang menghiasi lanskap tata ruang wilayahnya. Selain dikenal sebagai daerah perekonomian dengan banyaknya kegiatan perdagangan di sana, kawasan tersebut juga dikenal sebagai daerah konsentrasi masyarakat etnis Tionghoa di Jakarta. Sebagai salah satu kawasan tertua di Jakarta lengkap dengan dinamika sejarah yang mengiringinya, kawasan Glodok di daerah Kota Tua Jakarta ini layak disebut sebagai sebuah arsip sejarah.

Glodok sering diposisikan sebagai pusat praktik kultural dan identitas ke-Tionghoaan yang otentik dan sangat tradisional di Jakarta. Identitas Tionghoa di daerah tersebut umumnya dilekatkan pada tampilan yang sangat tradisional dan dikaitkan dengan tradisi yang asing yang berbeda dengan identitas bangsa. Terlebih dengan label pecinan atau *chinatown,* yang dalam konteks kota urban modern hanya dipandang dari sisi keeksotisannya saja tanpa berpikir akan sejarah panjang yang telah mengiringinya. Sehingga belum banyak yang mengetahui bahwa keberadaan kawasan Glodok ternyata memiliki sejarah yang sangat panjang dan beriringan dengan sejarah terbentuknya Kota Jakarta.

Sebagai sebuah ruang publik yang dihuni oleh kelompok masyarakat yang dianggap sebagai 'minoritas', Glodok banyak menyimpan bentuk-bentuk praktik kultural yang ditujukan pada proses merawat memori kolektif etnis Tionghoa di Jakarta. Bentuk praktik kultural tersebut bukan hanya dapat diamati dalam pagelaran kesenian atau saat berlangsung tradisi ritual tertentu, melainkan dapat diamati pada praktik kehidupan mereka sehari-hari. Menurut Halbwachs (1992), memori kolektif merupakan masa lalu yang secara aktif dihadirkan untuk membentuk identitas suatu kelompok masyarakat. Kehadiran praktik pengobatan yang berasal dari Tiongkok dan resepnya telah dipercaya sejak ratusan bahkan ribuan tahun lalu menandakan upaya perawatan memori kolektif dan identitas tersebut.

Terlebih secara historis, komunitas Tionghoa yang menempati wilayah Glodok selalu berada dalam arus pergulatan politik terkait pemaknaan terhadap peran mereka dalam masyarakat Jakarta. Jadi, upaya merawat memori kolektif identitas tersebut bukan hanya karena keinginan nostalgia akan tanah asal leluhur etnis Tionghoa. Di samping alasan menjaga tradisi leluhur, terdapat alasan politis kultural terkait upaya mempertahankan ke-Tionghoaan tersebut. Selain itu, pembentukan memori kolektif masyarakat Tionghoa selalu berbenturan dengan praktik

hegemoni yang memaksa praktik-praktik kultural tersebut harus mengalami proses penyesuaian dan negosiasi dengan keadaan setiap zamannya.

Oleh karena itu, tulisan ini akan mengulas dan memahami memori-memori yang berkaitan dengan praktik kultural dalam ruang publik toko atau tempat pengobatan tradisional yang telah berdiri sejak 1930an di daerah Pancoran-Glodok. Memori yang berkaitan dengan keberadaan ruang publik toko beserta praktik pengobatan tradisional Cinanya telah membentuk memori kolektif masyarakat Jakarta. Fokus dan contoh tempat pengobatan tradisional Cina yang dikaji adalah toko obat Tay Seng Ho dikarenakan menjadi toko obat yang paling ramai dan salah satu yang tertua di daerah Glodok.

2. Metodologi

Metode yang dilakukan dalam penelitian ini adalah etnografi. Etnografi secara sederhana dapat diartikan dengan kerja lapangan. Atkinson dan Hammersley (2007:3) berpendapat bahwa adanya beberapa prinsip dasar yang menjadi acuan dalam etnografi, masyarakat yang menjadi subjek kajian, dipelajari dalam konteks sehari-hari, tanpa adanya tekanan ataupun pengkondisian oleh peneliti. Oleh karenanya, etnografi ditujukan agar mengacu pada konteks sosial tertentu yang memiliki pengaruh besar dalam pembentukan makna dan pandangan subjek penelitian tersebut.

Sementara itu, Paula Saukko (dalam Aulia, 2012:29) menyatakan bahwa metode etnografi baru sangat menunjang misi kajian budaya yang menekanan kajiannya pada pemikiran-pemikiran yang lebih kritis, sehingga hasilnya tidak hanya sekedar deskripsi belaka. Dalam pandangannya tentang etnografi baru, Saukko memberi penekanan pada beberapa hal di antaranya, *self and other*, *self reflexivity*, dan *polyvocality* (Saukko, 2003:55-73). Dalam hal ini, peneliti menggunakan klasifikasi yang pertama, yaitu *self and other*, karena objek penelitian yang dilakukan merupakan bagian luar dari kehidupan peneliti.

Selanjutnya, teknik observasi partisipatoris peneliti lakukan dengan membaurkan diri sebagai pembeli obat di Tay Seng Ho, sembari mengamati bagaimana praktek perdagangan yang dapat dikatakan berbeda dari jual beli pada umumnya—terutama pada peralatan sempoa sebagai kalkulator dan timbangan tangan sebagai alat timbang obat yang masih terbilang sangat tradisioanal dan berorientasi ke leluhur mereka zaman dahulu (asumsi dasar: dalam rangka merawat memori kolektif). Kemudian, peneliti menginterpretasi fenomena tersebut sebagai asumsi dasar dalam merumuskan pemikiran yang akan dijabarkan terutama hal-hal yang dipertahankan tersebut sebagai cara merawat memori kolektif mereka agar tetap terhubung dengan tradisi di Tiongkok sana.

Peneliti melakukan etnografi ke kawasan Glodok selama dua kali, yakni pada 1 dan 4 Oktober 2018 untuk mendapatkan informasi dan data yang diperlukan. Teknik wawancara—secara partisipatoris—digunakan untuk memperoleh data penelitian dengan mewawancarai informan kunci, salah satu karyawan yang juga merupakan pemilik Tay Seng Ho. Selain itu, peneliti juga menggunakan studi pustaka untuk memperkaya data dan sumber rujukan yang diperlukan terkait dengan topik penelitian.

3. Hasil dan Pembahasan

3.1 Sejarah Glodok dan Politik Rasial era Kolonial

Sejarah Glodok dimulai ketika Gubernur Jenderal Jan Pieterzoon Coen mempekerjakan banyak petani dan pedagang dari etnis Tionghoa untuk membantu mengembangkan kota Batavia

menjadi kota kolonial modern. Para pekerja Tionghoa saat itu dipekerjakan karena ia membutuhkan para pedagang dan pekerja tangguh untuk memenuhi kebutuhan pangan dan kebutuhan lainnya bagi orang-orang kulit putih yang menghuni Benteng Batavia (Kurnia, 2011). Orang-orang Tionghoa perantauan yang disebut juga sebagai *Hoakiau*, akhirnya menempati wilayah-wilayah di luar kompleks Benteng yang dikenal dengan sebutan daerah *Ommelanden*. Pada gilirannya, ketika daerah *Ommelanden* mulai dipadati oleh para pendatang dari berbagai wilayah dengan berbagai latar belakang etnis sehingga membuat kawasan tersebut menjadi sangat padat.

Oleh karena dinilai memiliki etos kerja dan keterampilan dalam berbagai bidang pekerjaan yang cukup baik, Gubernur Jenderal Valckenier (1737-1741) membiarkan arus imigrasi besar-besaran orang Tionghoa ke Batavia. Jumlah imigran yang terus bertambah membuat Valckenier mengambil langkah untuk membatasi kedatangan orang Tionghoa dengan menerapkan biaya pungutan yang memberatkan mereka. Kebijakan para birokrat kolonial lainnya adalah dengan melakukan praktik pemerasan berupa pungutan liar dan biaya siluman lainnya untuk membuat orang Tionghoa tidak betah tinggal di Batavia (Toer, 1998). Kebijakan yang bersifat diskriminatif dan kolonialis tersebut menunjukkan bahwa para petinggi VOC tidak merasa nyaman dengan peningkatan jumlah penduduk Tionghoa. Puncak dari huru hara kebijakan terhadap etnis Tionghoa tersebut adalah terjadinya peristiwa yang disebut sebagai Geger Pecinan saat 10.000 orang etnis Tionghoa dibantai pada tahun 1740. (Toer, 1998:124).

Akibat dari peristiwa pembantaian tahun 1740 tersebut, banyak orang-orang Tionghoa melarikan diri ke daerah-daerah perkebunan di luar daerah Batavia. Hal tersebut menyebabkan sepinya perdagangan dan berkembangnya penyakit kolera akibat sisa jenazah yang membusuk. Pada akhirnya, VOC membuat kebijakan baru untuk memanggil mereka kembali ke Batavia dengan menjanjikan pekerjaan sebagai penarik pajak dan sektor perdagangan (Toer, 1998:167). Selain itu, pemerintah VOC sengaja membangun kompleks hunian baru di daerah Glodok-Pancoran untuk tempat orang Tionghoa tinggal tetapi masih dalam jangkauan tembakan meriam mereka. Kebijakan tersebut diambil dengan dalih menjaga keamanan warga keturunan Eropa yang mendiami pusat kota Batavia sekaligus menunjukkan masih adanya sentimen rasial para kolonialis Belanda. Pada masa tersebut, orang-orang Tionghoa yang ingin memasuki kawasan kota Batavia diharuskan memiliki semacam surat izin berkunjung dan hanya diizinkan melalui salah satu pintu gerbang yang disebut Pintu Kecil.

Perkembangan selanjutnya, pemerintahan VOC yang dilanjutkan oleh pemerintah Kolonial Hindia Belanda mulai menjalankan politik etnis dengan membagi wilayah berdasarkan etnisitasnya. Peraturan etnis tersebut membuat ruang hidup masyarakat Tionghoa perantauan terpusat di Glodok. Peraturan tersebut juga dimaksudkan untuk mengatur fungsi dan kegunaan tiap-tiap etnis dalam kehidupan sehari-hari. Para perantau Tionghoa ini umumnya memiliki fungsi praktis dalam masyarakat kota sebagai penggerak sektor perniagaan maupun penyedia usaha bidang jasa. Peraturan etnis tersebut pada akhirnya menciptakan struktur masyarakat berdasarkan golongan etnis dengan fungsi ekonomis dan politis tertentu. Bagi penguasa kolonial, etnis Tionghoa dimanfaatkan sebagai *buffer*, penghalang oposisi langsung, alat pemecah belah masyarakat dan pelaksana perekonomian pada tingkat bawah (Onghokham, 2003).

Daerah yang layaknya sebuah *ghetto* akibat peraturan etnis tersebut akhirnya mereka jadikan layaknya sebagai “tanah air bayangan” yang memberi gambaran memori kolektif pada kampung halaman dimana mereka berasal. Menurut Halbwachs (1992), memori kolektif merupakan masa lalu yang secara aktif dihadirkan untuk membentuk identitas suatu kelompok masyarakat. Seperti yang terjadi pada masyarakat Tionghoa yang menghuni daerah Glodok, mereka yang dikumpulkan berdasarkan etnisitasnya pada akhirnya menghadirkan bentuk-bentuk memori kolektif kultural dalam ruang kehidupan mereka. Tahap membentuk memori kolektif juga dihadirkan dalam bentuk residu otentik akan masa lalu atau sebaiknya sebagai sebuah konstruksi

yang dinamis untuk diterapkan (Olick, 1999). Dengan demikian, memori kolektif terhadap identitas etnis mereka direpresentasikan dalam bentuk material (arsitektur bangunan, ornamen penghias) serta bentuk praktik kultural berupa ritual keagamaan dan kehidupan sehari-hari yang merujuk kebiasaan di tanah asal leluhur mereka.

3.2 Glodok Pasca Kemerdekaan

Seperti telah disebutkan sebelumnya, proses pembentukan memori kolektif dan identitas masyarakat Tionghoa tidak terlepas dari benturan terhadap praktik hegemoni yang berupaya mengkonstruksi identitas mereka. Proses benturan dengan praktik kekuasaan tersebut justru semakin berat dan kompleks ketika memasuki era pasca kemerdekaan. Hal tersebut terjadi karena upaya membentuk memori kolektif identitas masyarakat Tionghoa berbenturan dengan upaya pemerintah Republik dalam merumuskan dan membentuk memori kolektif bangsa Indonesia. Dalam proses pembentukan identitas kebangsaan oleh Pemerintah tersebut, etnis Tionghoa diposisikan untuk sama dan terasimilasi dengan penduduk Indonesia yang lain. Hal itu dapat ditinjau dari berbagai kebijakan dan peraturan perundang-undangan yang berlaku di Indonesia.

Terlebih setelah peristiwa G30S PKI tahun 1965, benturan pemaknaan antara masyarakat mayoritas di Indonesia terhadap masyarakat dari etnis Tionghoa menjadi semakin tajam. Masyarakat yang berasal dari etnis Tionghoa dianggap dan dimaknai sebagai kaki tangan dan agen-agen komunis yang telah membuat keonaran pada peristiwa ‘65 tersebut. Akibatnya, sentimen rasial anti-Tionghoa menjadi tersebar luas ke seluruh Indonesia termasuk Jakarta. Untuk mengatasi sentimen rasial tersebut, pemerintah rezim Soeharto justru membuat peraturan perundang-undangan yang semakin menekan masyarakat Tionghoa dalam membentuk memori kolektif identitasnya.

Upaya penyeragaman dengan dalih kebijakan asimilasi ditempuh dengan membuat Keputusan Presiden No. 240 Tahun 1967. Keputusan Presiden tersebut bahkan sampai melarang pada aspek yang sangat azasi yaitu pada masalah pemberian nama. Di dalamnya terdapat perintah untuk melarang pemberian nama yang berbau Tionghoa dan mengganti nama Tionghoa yang sudah dipakai menjadi nama Indonesia. Sebagai bagian penting dalam proses pembentukan identitas pribadi dalam suatu kelompok, perintah untuk mengganti nama diri juga dapat dianggap sebagai upaya mencabut seorang individu atau kelompok masyarakat dari identitas asalnya.

Selanjutnya, kebijakan melebar ke arah pelarangan agama dan ritual keagamaan tradisional seperti yang tertuang dalam Instruksi Presiden No. 14 Tahun 1967. Adapun isi instruksi tersebut adalah “tanpa mengurangi jaminan keleluasaan memeluk agama dan menunaikan ibadatnya, tata cara ibadat Tionghoa yang memiliki aspek kultural pada negeri leluhur, pelaksanaannya harus dilakukan secara intern dalam hubungan keluarga atau perorangan; perayaan-perayaan pesta agama dan adat istiadat Tionghoa dilakukan secara tidak mencolok di depan umum, tetapi dilakukan dalam lingkungan keluarga”.

Pada masa Orde Baru tersebut, kehidupan masyarakat Tionghoa di Glodok mengalami masa-masa kehidupan sulit terkait identitas dan jati diri kelompoknya. Kebijakan melalui peraturan dan undang-undang yang diskriminatif dan rasis membuat ruang gerak dan kebebasan dari kelompok keturunan Tionghoa menjadi sangat sempit dan terkekang. Segala yang berhubungan dengan praktik kebudayaan Tionghoa dalam bentuk ritual dan acara adat seperti pertunjukan barongsai, toapekong dan perayaan Imlek hanya boleh dirayakan dalam lingkungan interen atau keluarga saja. Sekolah-sekolah Tionghoa juga dilarang mengajarkan bahasa Mandarin dan aksara Tionghoa kepada muridnya sehingga banyak yang tutup. Dampak dari kebijakan Orde

Baru ini selama 30 tahun masyarakat Tionghoa Indonesia tidak dapat menikmati kebudayaan mereka sendiri meskipun berada dalam lokasi pecinan seperti Glodok.

Sikap diskriminatif baik secara politik maupun sosial, membuat masyarakat Tionghoa harus bernegosiasi dan menyamarkan identitas etnik dan kebudayaan mereka sendiri agar tetap bisa bertahan di tengah masyarakat Indonesia. Dalam aspek ruang tempat area kehidupan mereka, dilarangnya bahasa dan aksara Tionghoa membuat banyak pedagang yang mengganti nama toko dan melepas papan-papan nama toko mereka terdahulu yang masih menggunakan aksara Tionghoa. Setiap toko pada akhirnya memiliki praktik negosiasinya masing-masing seperti contohnya ada yang mengganti keseluruhan bahasa dan aksara nama tokonya, sebagiannya lagi tetap memajang nama toko dengan bahasa Tionghoa namun dengan aksara latin. Semua itu bagian dari negosiasi terkait upaya menjaga identitas etnisitasnya dengan upaya bertahan dari kebijakan yang mengikat saat itu.

Hal tersebut sama seperti yang dialami oleh Tay Seng Ho. Toko yang tampak paling ramai di kawasan Pancoran, Glodok ini pun mengalami hal serupa yang harus mengikuti kebijakan asimilasi pemerintah rezim Orde Baru berupa penyisipan aksara Indonesia pada papan nama tokonya. Namun, menariknya Tay Seng Ho memiliki cara tersendiri untuk tetap bisa merawat memori kolektif leluhurnya sebagai arsip memori pembentukan Jakarta. Sementara Dawis (2010) menuliskan cara merawat memori kolektif orang Indonesia Tionghoa melalui film-film Tiongkok, Tay Seng Ho sebagai salah satu toko obat tradisional Cina yang berada di Glodok merawat memori kolektifnya melalui hampir seluruh benda dan praktek pengobatan yang berada di dalam tokonya. Hal ini menjadi salah satu arsip memori pembentukan Jakarta melalui pengobatan tradisional Cina yang berada di dalamnya, salah satunya Tay Seng Ho.

3.3 Tay Seng Ho: Arsip Memori melalui Pengobatan Cina di Jakarta

Pengobatan tradisional Cina sudah ada sejak dahulu, bahkan sebelum kemerdekaan, namun sempat dibubarkan pada masa penjajahan Jepang karena dianggap terkait dengan partai nasionalis Cina. Setelah kemerdekaan, kelompok-kelompok ahli pengobatan Cina yang sempat dibubarkan tersebut mulai aktif kembali seperti pada era Hindia-Belanda. Sejak pertengahan 1950-an, hubungan antara Indonesia dan Cina berkembang dan ilmu pengobatan tradisional Cina berperan penting sebagai pelancar hubungan antar dua negara tersebut karena orang Tionghoa di Indonesia pergi bersekolah ke Tiongkok untuk belajar ilmu tersebut, dan ahli-ahli pengobatan tradisional Cina mengobati Presiden Soekarno (Moriyama dan Budiman, 2010:390). Dari hal ini, dapat diketahui bahwa eksistensi pengobatan tradisional Cina memang sudah ada dari dulu. Dengan demikian, jika dihubungkan dengan konteks Jakarta, maka tidak dapat dihapuskan bahwa pengobatan tradisional Cina turut berperan sebagai arsip memori pembentukan Jakarta.

Jakarta memiliki suatu kawasan pecinan yang terdapat di Glodok. Glodok yang dikenal sebagai Pecinan merupakan kawasan yang kental dengan konteks perdagangan dan menampilkan berbagai hal khas Tionghoa, termasuk juga dalam pengobatan tradisionalnya. Glodok menawarkan berbagai macam toko pengobatan tradisional Cina di jalan Pancoran. Namun, dari sekian banyak toko obat yang berjejer di sana, terdapat satu toko yang tampak lebih ramai dibanding dengan beberapa toko sejenis lainnya. Toko tersebut bertuliskan Tay Seng Ho dengan warna merah khas Tionghoa. Toko obat tradisional ini bukan hanya menjual obat-obatan tradisional khas Tionghoa saja, melainkan hampir seluruh hal yang berada di toko tersebut menawarkan konsep tradisional. Konsep tersebut mulai dari peralatan yang digunakan, bahan obat-obatan hingga konsep penjualan yang masih menerapkan perhitungan menggunakan sempoa.

Dilihat dari konteks perdagangan global, hal di atas bertolak belakang dengan berbagai toko obat modern yang tergolong lebih banyak berorientasi ke Barat—terutama dengan obat-

obatan yang dijualnya. Pengobatan Barat pada umumnya menawarkan konsep *illness is the enemy* (penyakit adalah musuh), yakni menghilangkan penyakit secepat-cepatnya dengan berbagai cara dan inovasi canggih hingga kurang mementingkan efek samping yang akan ditimbulkan. Sementara Tay Seng Ho memperlihatkan hal yang sangat berbeda dengan berkiblat ke Timur. Dengan berpedoman pada konsep tradisional, Tay Seng Ho memfilter diri dari sentuhan arus modernitas yang sudah lumrah di kalangan masyarakat urban, terutama di Jakarta. Konsep pemertahanan ciri tradisional Tay Seng Ho menarik untuk diteliti lebih lanjut, terutama dalam konteks sosial perdagangan yang secara umum memperlihatkan persaingan global dalam rangka merawat memori kolektif melalui benda maupun berbagai praktek yang berada di dalamnya. Dari hal ini, akan dapat dilihat mengenai hubungan yang terjalin antara memori, budaya material—berupa alat dan bahan obat yang masih tradisional—yang dipertahankan, serta identitas yang ciptakan oleh Tay Seng Ho dalam rangka merawat memori kolektif etnis Tionghoa melalui toko obat tradisional Cina.

Hubungan dari ketiga elemen tersebut akan dibahas lebih dalam berdasarkan pandangan Ian Woodward (2007) mengenai *material culture*—atau yang biasa juga disebut sebagai objek—dan fungsi yang dimilikinya dalam menciptakan sebuah identitas. Selain itu, pendapat tersebut akan dilengkapi oleh argumen Richard Grassby (2005) dan Jeannette A. Bastian (2014) mengenai konsep tradisional yang diterapkan dan dipertahankan Tay Seng Ho jika dipandang berdasarkan historisitas dari keberadaan *material culture* berupa bahan obat-obatan hingga peralatan yang digunakan.

3.4 Tay Seng Ho: Pemertahanan Eksistensi Memori

Pengobatan tradisional Cina di Indonesia sudah ada sejak abad ke-19. Pada tahun 1890, Tjoa Tjoe Kwan menerbitkan sebuah buku kumpulan resep pengobatan tradisional Cina dengan judul Yao Yi yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Hal tersebut menggambarkan mantapnya kedudukan pengobatan tradisional Cina di Hindia Belanda (lihat Moriyama dan Budiman, 2010). Bahkan pada saat kebijakan asimilasi diterapkan pada rezim orde baru, pengobatan tradisional Cina tetap eksis dengan tulisan mandarin yang terdapat pada resep obatnya karena komunitas pengobatan tradisional Cina pada waktu itu mengajukan banding hingga ke Mahkamah Agung. Dari sejarah singkat ini, dapat diperoleh informasi bahwa pengobatan tradisional Cina sudah terkenal dan dipercaya sejak dahulu.

Pengakuan yang telah dimiliki oleh pengobatan tradisional Cina di atas, kini diterapkan juga oleh Tay Seng Ho. Toko tersebut masih menerapkan konsep penjualan tradisional. Dalam melakukan transaksi penjualan obat atau pun dalam meracik resep obat yang tertulis, pemilik toko masih menggunakan timbangan tradisional, kertas plastik berwarna coklat khusus untuk menakar obat, sempoa untuk menghitung, tumbukan tradisional sebagai penumbuk obat, serta dilengkapi pula oleh seorang Shinse sebagai apoteker khususnya. Selain pola transaksi yang terbilang tradisional, dari dalam bangunan toko, ditemukan juga bahan dari obat-obatan yang merupakan bahan-bahan herbal alami dari alam, seperti alang-alang, dan sebagainya. Jadi, Tay Seng Ho secara totalitas menerapkan konsep tradisional, yakni mulai dari peralatan hingga bahan-bahan untuk membuat obat.

Hal di atas dapat mencerminkan pemeliharaan eksistensi tradisi Cina yang diturunkan dari generasi nenek moyang. Dengan kata lain, Tay Seng Ho memelihara narasi yang telah ada terkait dengan kehebatan pengobatan tradisional Cina yang sudah diakui berdasarkan sejarah yang ada. Alasan inilah yang diterapkan oleh Tay Seng Ho dalam menjaga eksistensinya hingga saat ini. Meskipun di tengah geliat perdagangan di Jakarta secara umum yang hampir seluruhnya berkiblat ke Barat, Tay Seng Ho konsisten mempertahankan konsep tradisional yang didapatkannya dari nenek moyang. Jika ditinjau lebih jauh, hal ini dilakukan dengan tujuan merawat memori mereka tentang tanah air asal.

Kutipan wawancara di di bawah ini menambah penjelasan terkait alasan Tay Seng Ho mempertahankan narasi kehebatan pengobatan tradisional Cina di atas. Wawancara dilakukan di Tay Seng Ho pada salah seorang karyawan bernama Ayla (51 tahun). Hasil wawancaranya sebagai berikut:

> *"Kami mempertahankan konsep tradisional ini karena turun temurun dari Ngkong…"* (sambil tersenyum)

Kata *Ngkong* menarik untuk diteliti lebih lanjut terkait maksud yang dikandungnya. Bahwa kata *Ngkong* di atas berasal dari kata *KungKung* yang artinya kakek dari pihak ibu. Asal katanya adalah *WaiKung*. Kata tersebut merupakan sebutan panggilan kekerabatan dalam dialek Hakka yang artinya kakek (Tionghoa.info, 2012). Kata ini bukan hanya mengandung makna kakek semata, melainkan juga merepresentasikan sejarah masa lalu mengenai pengobatan tradisional Cina.

Jika menilik kembali sejarah, pengobatan tradisional Cina merupakan pengobatan alami yang banyak digemari dan diakui oleh sebagian masyarakat dengan alasan-alasan tertentu. Dengan kata lain, interpretasi kata tersebut menunjukkan bahwa pemiliki toko Tay Seng Ho terlihat mempertahankan konsep tradisional yang terkenal dan sudah dipercaya oleh banyak orang dari masa lalu akan kehebatannya dalam menyembuhkan penyakit tanpa menimbulkan efek samping. Dengan demikian, kata *Ngkong* di atas mewakili narasi kehebatan pengobatan tradisional Cina yang diturunkan ke pemiliki Tay Seng Ho sekarang, yang merupakan generasi ketiga. Artinya, alasan tersebut juga sebagai upaya dalam rangka pemeliharaan memori kolektif.

Selanjutnya, di tengah konteks arus globalisasi seiring waktu yang mendewasakan Jakarta, dengan alasan menjaga "warisan dari *Ngkong*" berupa narasi mengenai kehebatan pengobatan tradisional Cina tersebut secara turun temurun, Tay Seng Ho tetap merawat memori kolektif mereka dengan secara internal menerapkan segala hal yang berkiblat ke daerah asal. Jika ditelusuri secara lebih mendalam, dari hal ini, tampak suatu konstruksi identitas yang ingin diciptakan oleh Tay Seng Ho.

3.4.2 Konstruksi Identitas Yang Diciptakan Tay Seng Ho

> *"Kami mendatangkan bahan obat-obatan ini langsung dari RRC. Bukan hanya itu, kalaupun ada obat yang bukan hasil racikan dari toko kami, seperti salep, obat merah, dan berbagai obat-obatan ini (*menunjuk lemari obat yang terdapat dalam lemari yang mengelilingi sebagian bangunan dalam toko*), kami datangkan langsung dari sana (*RRC*). Kalau semua yang bekerja di sini itu adalah family. Shinsenya asli keturunan Tionghoa, tapi peranakan…*" (hasil wawancara dengan Koko Ayla)

Dari kutipan wawancara di atas, dapat diinterpretasikan bahwa hampir semua hal yang terdapat di Tay Seng Ho berasal dari Cina. Dengan kata lain, dapat dikatakan bahwa Tay Seng Ho memiliki pandangan *China Oriented* atau berorientasi pada budaya Timur. Hal tersebut dibuktikan dengan mendatangkan keseluruhan bahan obat-obatan serta obat jadi langsung dari RRC. Hal ini merupakan awal pembentukan konstruksi yang ingin diciptakan oleh Tay Seng Ho.

Menurut pandangan Grassby (2005:593), dengan mempertimbangkan *item* atau objek berdasarkan kapan dan dimana ia berasal, dapat diketahui identitas apa yang melekat padanya. Dalam hal ini, bahwa *material culture* berupa obat-obatan tersebut yang didatangkan langsung dari RRC memiliki hubungan dengan memori manusia yang berinteraksi dengannya sehingga akan menunjukkan suatu identitas tertentu. Artinya, dengan masih menggunakan alat dan bahan dari Cina, Tay Seng Ho mengkonstruksi bahwa dirinya berasal dari Cina, oleh karenanya segala

hal yang ada di toko tersebut harus berasal dari Cina, hingga akhirnya menciptakan sebuah identitas Cina yang melekat pada dirinya. Dengan mengkonstruksi identitas diri seperti itu, Tay Seng Ho ingin menunjukkan bahwa eksistensinya yang berdiri sejak Jakarta belum bernama Jakarta tetap merupakan etnis Tionghoa serta berlalunya banyak deretan peristiwa di Jakarta yang kadang sempat menggeser eksistensinya, ia tetap bertahan hingga sekarang dengan konstruksi yang melekat pada dirinya.

Hal di atas selaras dengan argumen Bastian (lihat Bastian, 2014) yang menyatakan bahwa jika dipandang secara historisitas, cerita masa lalu bukan hanya ditemukan melalui sumber dokumen saja, melainkan juga tersimpan melalui benda-benda material—*cultural thing*. Istilah yang digagas olehnya adalah *culture memory* (Bastian, 2014:55). Artinya, melalui benda tersebut, seseorang akan mengenang kisah masa lalu, baik itu kisah kejayaan maupun sebaliknya. Dengan kata lain, benda material tersebut menyimpan segala cerita masa lalu yang dapat dirasakan hingga saat ini.

Dalam hal ini, konsep tradisional yang diterapkan oleh Tay Seng Ho merupakan sebuah praktek *cultural memory* yang akan mengingatkan kejayaan pengobatan tradisional Cina masa lalu yang diwariskan oleh nenenk moyang. Oleh karena itu, konsep tersebut dipertahankan hingga saat ini. Hal ini dilakukan dengan berbagai strategi yang akan selalu mengingatkan Tay Seng Ho dengan sejarah masa lalu tentang kejayaan pengobatan tradisional Cina dalam rangka memelihara memori kolektif mereka.

3.5 Strategi Pemertahanan Yang Dilakukan Tay Seng Ho

Di tengah persaingan dagang yang terjadi dalam konteks global, Tay Seng Ho tidak merasa ragu dengan konsep penjualan tradisional yang dimilikinya. Hal tersebut tetap diterapkan dan dipertahankan hingga sekarang. Hal ini disebabkan oleh dua hal, yakni alasan yang membuatnya bertahan berupa narasi kejayaan pengobatan tradisional Cina yang sudah ada dari dahulu, serta berkaitan juga dengan konstruksi yang diciptakannya yang memiliki pandangan *China Oriented*. Dengan dua alasan tersebut, konsep tradisional yang berkiblat ke Cina merupakan suatu bentuk resistensi yang dilakukan Tay Seng Ho atas pengobatan Barat yang mendominasi pasar global.

Secara lebih konkrit, strategi pemertahanan yang dilakukan Tay Seng Ho dalam menjual obat-obatan tradisional dapat tergambar dari hasil wawancara berikut:

> "*Oh...Kami tidak menjual obat Barat. Kalau mau ada di toko sebelah yang paling ujung….*"(sambil menunjuk toko yang berada di ujuang jalan Pancoran dan senyum)

Petikan wawancara di atas diperoleh saat peneliti sengaja menanyakan salah satu jenis obat asal Jerman di Tay Seng Ho. Jawaban yang diberikan oleh informan di atas terlihat menciptakan dikotomi, yakni antara obat Barat dan Timur. Dari hasil interpretasi peneliti saat menanyakan obat yang berasal dari Jerman, maka diperoleh hasil bahwa obat-obatan tersebut dan sejenisnya termasuk obat Barat yang tidak dijual di Tay Seng Ho. Sementara itu, obat-obat yang dijual di sana adalah obat-obatan yang tergolong berasal dari Timur.

Dari hal di atas, strategi pemertahanan yang dilakukan Tay Seng Ho ialah dengan tidak menjual obat-obatan Barat. Artinya, tidak menjual obat-obatan yang lumrah ditemukan di berbagai apotek secara umum. Obat yang dijual di Tay Seng Ho adalah tergolong menjadi dua. Pertama, obat hasil racikan sendiri dengan alat dan bahan didatangkan langsung dari RRC. Kedua, mekipun menjual obat "jadi" atau obat yang sudah dikemas, seperti obat merah, salep, dan sebagainya, harus didatangkan juga langsung dari RRC. Dengan demikian, bentuk resistensi atau pemertahanan yang dilakukan Tay Seng Ho adalah dengan tidak menjual obat Barat serta keseluruhan obat-obatan yang dijual di sana berasal dari RRC.

(1) (2) (3) Gambar (1) Toko Tay Seng Ho, Gambar (2) Transaksi di Tay Seng Ho, dan Gambar (3) Suasana dalam toko Tay Seng Ho

Dari hal di atas, terlihat Tay Seng Ho sengaja tidak menggunakan bahan obat-obatan dari sembarangan tempat—termasuk dari Indonesia. Hal tersebut disebabkan oleh alasan toko obat ini bertahan, yakni mengenai turun temurun. Bahkan, bahan obat yang diracik di sana pun harus berasal dari Cina. Dalam hal ini, Woodward (lihat Ian Woodward, 2007) berargumen bahwa budaya material—*material culture*— melaksanakan fungsinya sebagai penanda identitas. Artinya, Tay Seng Ho membangun identitas dirinya yang berkiblat ke Timur dengan segala hal yang ada di toko tersebut harus berasal langsung dari Cina. Hal ini berhubungan dengan konstruksi yang diciptakan Tay Seng Ho seperti dipaparkan di atas.

Selain itu, gambar bangunan Tay Seng Ho di atas juga menunjukkan identitas Tionghoa yang masih melekat. Hal ini terutama dalam konteks kerusuhan Mei 1998. Pasca penyerangan massa yang terjadi di Glodok pada Mei 1998, Abidin Kusno (2009:81) melihat arsitektur kawasan Glodok digambarkan seperti “arsitektur amnesia”. Dengan kata lain, hampir seluruh bangunan yang terdapat di kawasan itu dibangun sedemikian rupa dengan tujuan agar tidak mengenang tragedi 1998 itu. Akan tetapi, hingga 20 tahun berlalu, Tay Seng Ho justru tetap mempertahankan arsitektur dalam bangunan toko yang dibuktikan dengan adanya ukiran mandarin dalam bangunan tokonya—tidak terdapat arsitektur amnesia yang signifikan.dengan demikian, hal-hal yang dipraktekkan oleh Tay Seng seperti diuraikan dari awal merupakan suatu upaya dalam memelihara memori kolektif mereka. Hal ini secara tidak langsung menunjukkan bahwa Tay Seng Ho menjadi sebuah arsip memori di Jakarta yang menyimpan berbagai peristiwa kompleks yang diperankan baik oleh pemerintah, kelompok etnis, maupun masyarakat Indonesia pada umumnya. Akhirnya, dapat dikatakan bahwa Jakarta tumbuh diiringi oleh Tay Seng Ho yang menyimpan banyak memori (entah) untuk dikenang.

4 Kesimpulan

Dari penjelasan di atas, dapat dikatakan bahwa Tay Seng Ho menjadi salah satu arsip memori pembentukan Jakarta. Hal tersebut dapat dilihat melalui pemeliharaan memori kolektif yang terdapat di dalam benda-benda maupun interaksi sehari-hari maupun perdagangan yang dilakukan di Tay Seng Ho. *Cultural things* berupa bahan-bahan obat serta berbagai peralatan yang terdapat pada Tay Seng menjadi *cultural memory* yang akan terus dipelihara oleh pemiliknya. Hal ini berlangsung sejak dahulu dan tetap eksis hingga kini. Hal itu berarti Tay Seng Ho dengan segala resistensi yang dilakukannya dalam merawat memori kolektif etnis Tionghoa melalui benda-benda maupun peralatan yang terdapat di dalamnya, merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari Jakarta tempo dulu dan Jakarta dewasa ini.

Dalam konteks kota Jakarta, berbagai bentukan memori seperti proses mengingat, melupakan, mengatasi, dan memasarkan memori telah berlangsung membentuk memori kolektif kota ini. Dalam tulisan ini telah ditunjukkan bagaimana bentuk ruang-ruang memori kolektif kota Jakarta dapat diidentifikasi dari keberadaan memori dalam toko pengobatan tradisional Cina. Dinamika pemaknaan dan kondisi masyarakat etnis Tionghoa di Jakarta dapat menggambarkan dinamika transformasi kota Jakarta dari kota berbasis perdagangan menjadi pusat kekuasaan (pemerintah). Tulisan ini bukan bermaksud mengkotak-kotakkan peranan dan etnis tertentu, akan tetapi masyarakat Tionghoa yang selalu dilekatkan dengan label minoritas ternyata memiliki peranan dan wacana kesejarahan yang kental dalam transformasi kota dan bangsa Indonesia.

Daftar Pustaka

Atkinson, P. dan Hammersley. 2007. *Ethnography, Third Edition*. London: Routledge,

Aulia, Nisaul. “Orgen Tunggal sebagai Arena Kontestasi Sosial di Minangkabau”. Tesis. Program Magister Kajian Budaya dan Media, Pascasarjana UGM, Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada

Bastian, Jeannette A. Records, Memory and Space: Locating Archives in the Landscape. Dalam Public History Review Vol 21 (2104): 45-69

Dawis, Aimee. 2010. *Orang Indonesia Tionghoa Mencari Identitas*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Erll, Astrid; Nünning, Ansgar. 2008. *Cultural Memory Studies: an international and interdisciplinary Handbook*. Berlin: de Gruyter GmbH,.

Grassby, Richard. 2005. “Material Culture and Cultural History”. Dalam *Journal of Interdisciplinary History, xxxv: 4, 2005, hlm. 591-603*

Halbwachs, Maurice. 1992. *On Collective Memory*. Lewis A. Coser (terj). Chicago: University of Chicago,

Kitamura, Yumi. 2010. *Pemakaian dan Perubahan Bahasa Cina dalam Linguistic Landscape di Jakarta*, dalam *Geliat Bahasa Selaras Zaman: Prubahan Bahasa-bahasa di Indonesia Pasca-Orde Baru*, Moriyama, Mikihiro dan Manneke Budiman (ed.) Jakarta: Research Institute for Langages and Culture of Asia and Africa (ILCAA), 2010, hlm. 372-404

Kurnia, Lilawati. 2011. “Pasar Baru: colonial space and contemporary hybridity”, *Inter-Asia Cultural Studies, 12:4, 2011, hlm.552-56*

Onghokham. 2009. *Riwayat Tionghoa Peranakan di Jawa*. Jakarta: Komunitas Bambu.

Olick, Jeffrey K. 2008. “From Collective Memory to the Sociology of the Mnemonic Practices and Products” dalam *Erll, Astrid; Nünning, Ansgar. Cultural Memory Studies: an international and interdisciplinary Handbook*. Berlin: de Gruyter GmbH

Raben, Remco. 2007. ‘Around Batavia: ethnicity and authority in Ommelande, 1650–1800’ ‘Seputar Batavia: etnisitas dan otoritas di Ommelanden, 1650–1800’. In Kees Grijns and Peter J.M. Nas (eds) Jakarta Batavia, a Socio-Cultural Essay (Jakarta Batavia, Esai Sosio-Kultural), Jakarta: KITLV,.hlm 101–122.

Tek Hong, Tio. 2006. Jakarta in the Past. A Memory 1882–1959 (Keadaan Jakarta Tempo Doeloe. Sebuah Kenangan 1882–1959), Jakarta: Masup

Toer, Pramoedya Ananta. 1998. Hoakiau in Indonesia (Hoakiau di Indonesia), Jakarta: Garba Budaya,

Tionghoa Berita. *Panggilan Kekerabatan dalam Tradisi Tionghoa (Dialek Hakka)*. Diakases dalam http//:www.tionghoa.info. Dipublikasikan pada 2012. Diunduh pada Mei 2018

Woodward, Ian. 2007. *Understanding Material Culture*. London: Sage Publications,

Menghadirkan Perjuangan: Konstruksi dan Reproduksi Ingatan, Kasus Monumen Plataran

Muhammad Soufi Cahya Gemilang & Sasongko Dwi Saputro

Tulisan ini akan membahas mengenai politik ingatan di Monumen Plataran. Monumen Plataran merupakan monumen yang dibangun oleh Pemerintah Indonesia untuk memperingati penyergapan Akademi Militer Plataran oleh tentara Belanda pada 24 Februari 1949. Fokus bahasan dari tulisan ini adalah ingatan-ingatan yang dikonstruksi dan direproduksi terus-menerus terkait dengan peran militer dalam sejarah Indonesia. Proses konstruksi dan reproduksi tersebut dilakukan melalui dua hal yakni, (1) pembangunan monumen; dan (2) berbagai upacara yang diselenggarakan untuk memperingati peristiwa serangan Belanda terhadap Akademi Militer Plataran. Pendekatan interpretif digunakan untuk menganalisis berbagai bentuk dari praktek politik ingatan di Plataran. Tulisan ini menyajikan temuan bahwa proses konstruksi dan reproduksi ingatan terkait dengan kasus Plataran merupakan bagian dari politik ingatan yang lebih luas untuk melegitimasi peran militer dalam mempertahankan kemerdekaan Indonesia serta melanggengkan interpretasi militeristik dalam sejarah perjuangan kemerdekaan Indonesia.

1. Pendahuluan

Monumen seringkali diasosiasikan dengan patung atau bangunan tertentu yang memiliki tujuan untuk menciptakan glorifikasi akan masa lalu. Membicarakan monumen, tentu akan muncul citra suatu bangunan tertentu yang dibangun dengan tujuan untuk memperingati suatu kejadian ataupun tokoh tertentu. Berbagai kejadian yang ada pada masa lalu seakan terlihat hidup kembali melalui bangunan monumen. Tidak heran jika pada masa prasejarah monumen menjadi suatu teks yang digunakan oleh para arkeolog untuk membaca kembali masa lalu. Selain melalui tulisan, monumen menjadi sarana yang efektif untuk mempertahankan suatu memori kolektif tertentu dalam suatu masyarakat.

Perbincangan mengenai monumen di Indonesia sendiri merupakan perbincangan yang mulai hangat di dalam diskursus akademik. Hadirnya monumen mulai disadari sebagai kehadiran dari sesuatu yang lebih besar atau dalam kata lain kehadiran dari suatu manifestasi politik tertentu. Baik sejarawan, antropolog, maupun arkeolog pada saat ini sekarang lebih peka dengan sifat dasar dari monumen serta pembangunannya. Tod Jones dan Riwanto Tirtosudarmo (2016) menyatakan bahwa *heritage* fisik yang salah satunya adalah monumen di Indonesia memiliki sifat yang sangat politis. Monumen dibentuk dan membentuk persepsi masyarakat akan suatu kekuatan politis tertentu. Selain itu, monumen akan terus berubah berdasarkan ikatannya dengan konteks-konteks yang membentuknya seperti pasar internasional, kebijakan nasional, ataupun politik pada tataran lokal.

Tulisan ini akan membahas mengenai politik ingatan yang berada di balik pembangunan Monumen Plataran. Monumen sebagai salah satu bentuk dari *heritage* fisik merupakan benda yang memiliki nyawanya sendiri. Nyawa yang berada dalam suatu monumen bukan merupakan nyawa dalam arti harfiah melainkan ideologi serta tujuan yang akan dibawakannya. Monumen tidak hadir dalam suatu ruang yang kosong melainkan hadir dan dihadirkan dalam suatu konteks untuk memenuhi tujuan tertentu. Tujuan yang dibawakan oleh suatu monumen sebagaimana telah disebutkan di atas seringkali bersifat politis karena bertujuan untuk menegaskan ataupun

melestarikan suatu memori kolektif tertentu yang menciptakan legitimasi terhadap aturan sosial yang telah ada (Linke, 2015: 183-184). Hal tersebut pun muncul dalam kasus Plataran. Alih-alih merupakan suatu bentuk bangunan yang netral, Monumen Plataran merupakan wujud dari alat yang digunakan untuk merepresentasikan atau mewacanakan narasi sejarah tertentu yang memiliki fungsi untuk memperkuat suatu tatanan relasi kuasa (Ahimsa-Putra, 2001: 472-473). Pembangunan monumen karenanya tidak bersifat arbitrer melainkan mengikuti suatu pedoman yang dibentuk oleh narasi sejarah tertentu.

Berangkat dari asumsi yang ada di atas, tulisan ini akan mengeksplorasi mengenai bagaimana politik ingatan yang berada di balik Monumen Plataran tersebut dikonstruksi dan direproduksi. Selain itu, tulisan ini juga akan mengajukan pertanyaan terkait mengapa politik ingatan tersebut terus direproduksi? Tulisan ini karenanya akan melihat konteks sosial-budaya dan politik yang lebih luas untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut. Pada kasus Plataran sendiri, bentuk dari politik ingatan tersebut terbagi menjadi dua yakni, fisik dan non-fisik. Bentuk fisik dari politik ingatan yang ada di Plataran terwujudkan dalam bentuk bangunan-bangunan yang telah diresmikan menjadi monumen. Dewi, Rasyid, dan Hardina (2018: 7) menyatakan bahwa bentuk monumen tersebut terbagi lagi menjadi dua yakni, monumen yang dibangun oleh pemerintah serta rumah-rumah warga yang sengaja diperlakukan sebagai *heritage.* Sementara bentuk non-fisik dari politik ingatan tersebut berupa sosiodrama yang diselenggarakan setiap bulan Agustus.

Studi mengenai politik ingatan dalam monumen sendiri bukanlah merupakan studi yang baru dilakukan di dalam ilmu sosial. Relasi mengenai bangunan fisik yang seakan “mati” dengan relasi politik telah lama dieksplorasi oleh beberapa ilmuwan sosial. Salah satunya adalah studi Katherine McGregor (2003) mengenai Monumen Nasional (Monas) di Jakarta. Di dalam tulisannya, McGregor berargumen bahwa Monumen Nasional merupakan sarana bagi pemerintah Indonesia baik pada masa Soekarno maupun pada masa Soeharto untuk mengkonstruksikan narasi sejarah Indonesia yang linear dan progresif. Representasi masa lalu Indonesia yang diwujudkan dalam diorama mengenai Majapahit ataupun Perang Diponegoro merupakan wujud dari visi sosialis Soekarno serta visi militeristik Soeharto yang menggunakan basis romantis masa lalu sebagai landasan keabsahan politis mereka.

Sedikit berbeda dengan McGregor, Anderson (2006) melihat monumen di Indonesia sebagai bentuk dari *symbolic speech* atau praktek wicara simbolis. Sebagai bentuk dari praktek wicara yang simbolis, (dibangunnya) monumen menunjukan konteks sosio-politik yang mendasarinya. Pada studinya sendiri, Anderson melihat beberapa monumen yang hadir pada masa Orde Baru tetapi memfokuskan kepada dua bentuk monumen yakni, Monumen Nasional dan Taman Mini Indonesia Indah. Selain, melihat kedua bentuk monumen tersebut sebagai bentuk dari cara Soeharto untuk melegitimasikan rezim militeristiknya, Anderson melihat bahwa gaya *mestizo* yang ada pada beberapa monumen di mana gaya tradisional Jawa digabungkan dengan gaya Barat merupakan refleksi dari visi politik Orde Baru yang bersifat Jawanis priyayi di mana unsur tradisional Jawa menjadi satu dengan visi modernisasi Barat (lihat Heryanto, 2018: 360-366; Ricklefs, 2012: 207-340).

Tema yang hampir sama dengan Anderson diperlihatkan dalam studi Marsanto (2012) terhadap tiga bangunan bersejarah yang ada di Yogyakarta. Ketiga bangunan bersejarah yang ada di Yogyakarta tersebut yakni, Museum Ullen Sentalu, Monumen Yogya Kembali, dan Museum Affandi dianggap merepresentasikan identitas Kota Yogyakarta. Identitas tersebut terartikulasikan dalam pola pajang (ekshibisi) yang terlihat pada ketiga bangunan tersebut. Secara singkat, ketiganya membawakan identitas Yogyakarta sebagai kota *mestizo* yang berada di antara tradisionalitas Jawa priyayi dengan modernitas Barat, kota perjuangan yang bersifat militeristik sebagaimana ditunjukan oleh Monumen Yogya Kembali, dan juga kota yang penuh akan nuansa *nyeni*-nya dengan hadirnya sosok Affandi.

Terkait dengan studi mengenai sosiodrama sendiri, terdapat studi dari Julia C. Wells (2014) mengenai peringatan 200 tahun kota Grahamstown di Afrika Selatan. Peringatan 200 tahun pendirian kota Grahamstown bukanlah merupakan peringatan yang netral. Kota kolonial yang didirikan oleh para pemukim kulit putih setelah pertempuran yang mengalahkan Bangsa Xhosa di bawah Makana, menjadi dasar bagi subjek perdebatan pasca era apartheid. Perdebatan dan juga perlawanan tersebut kemudian terartikulasikan dari sosiodrama yang dikonstruksikan oleh komunitas lokal yang melakukan *re-enactment* perang yang lebih bersifat simbolis dan seremonial dengan tidak memposisikan pihak Xhosa sebagai pihak yang kalah sebagaimana biasanya. Hal ini memperlihatkan adanya kontestasi atas memori dalam sosiodrama yang lahir pasca era apartheid di Afrika Selatan.

2. Menafsirkan Plataran

Dalam menafsirkan monumen maupun sosiodrama yang ada di Plataran, pendekatan interpretif akan digunakan sebagai metode untuk menganalisis kedua hal tersebut. Pendekatan interpretif atau tafsiriah yang akan digunakan adalah pendekatan tafsiriah aliran Amerika Serikat yang berasal dari gagasan ahli antropologi asal Amerika Serikat yang terkenal yakni, Clifford Geertz. Pendekatan ini mengandaikan fenomena budaya sebagai teks untuk dibaca dan diinterpretasikan (Geertz, 2014: 168). Kebudayaan yang terwujudkan dalam simbol pada pendekatan ini diposisikan sebagai “bahasa” yang harus diinterpretasikan kembali kepada khalayak yang berbeda dan bukannya bahasa sebagai sesuatu yang harus diungkap struktur gramatikalnya (Barnard, 2004: 158). Oleh karena itu, pendekatan ini memposisikan ilmuwan sosial sebagai penerjemah. Bahasa “tersembunyi” yang ada dalam berbagai bentuk kebudayaan baik praktek maupun material merupakan bahasa yang harus diterjemahkan oleh sang ilmuwan sosial.

Dalam menerjemahkan teks atau bahasa ini sendiri kemudian terbagi lagi menjadi dua bentuk metode interpretasi yakni, interpretasi kontekstual dan interpretasi yang bersifat hermeunetik. Interpretasi kontekstual mengandaikan bahwa teks tidaklah berada dalam ruang yang kosong. Teks berada dalam suatu konstruksi kesejarahan tertentu yang membentuknya. Analisis ini yang juga bisa disamakan dengan interpretasi ikonologis menyatakan bahwa untuk menafsirkan suatu teks berarti memposisikannya dalam suatu konteks yang akan membuka jalan pikiran dari sang pengarang (Ahimsa-Putra, 2000: 413-414; Haryatmoko, 2012: 20). Interpretasi ini berbeda dengan hermeunetika yang hanya bertujuan untuk menguraikan teks (*erklaeren*) melalui pemahaman (*verstehen*) yang terlepas dari konteks pembentuk teks (Ahimsa-Putra, *ibid*: 402-406; Haryatmoko, *ibid*: 21-22). Dalam tulisan ini sendiri, metode interpretasi yang akan digunakan adalah metode yang pertama. Metode pertama digunakan atas asumsi bahwa manusia tidak hadir dalam ruang kosong, melainkan merupakan makhluk yang terus dibentuk oleh konteks eksternalnya atau dalam pernyataan terkenal dari Geertz (1973: 5; 2014: 166) yang mengutip dari Weber bahwa manusia merupakan hewan yang terperangkap dalam jejaring pemaknaan yang telah dirajutnya sendiri.

Sebagai suatu interpretasi atas suatu fenomena sosial, tidak dipungkiri bahwa pendekatan ini merupakan pendekatan yang hampir setara dengan kritik sastra. Geertz sendiri pernah menyebut bahwa, “*anthropology is simply a kind of writing* (Barnard, 2004: 163). Atas dasar asumsi bahwa antropologi sebagai ilmu yang melahirkan pendekatan ini sebagai sastra tersendiri, Geertz beserta para ahli antropologi yang menyetujuinya menyatakan bahwa seorang peneliti antropologi yang menggunakan pendekatan ini dituntut untuk memiliki imajinasi yang kuat sebagai sarana untuk menginterpretasikan fenomena sosial tertentu. Dalam pendekatan ini, klaim bahwa peneliti memiliki kemampuan untuk mendapatkan gambaran akan kebudayaan dari subjek peneliti secara holistik dan objektif ditolak mentah-mentah. Hal tersebut bisa terlihat dari pendapat Geertz yang menyatakan bahwa tulisan-tulisan antropologi hanyalah merupakan interpretasi belaka dan karenanya bersifat fiksi. Fiksi di sini bukan dalam arti bahwa tulisan

tersebut memberikan suatu gambaran palsu melainkan memberikan suatu gambaran yang dibuat-buat atas suatu realitas (Geertz, 2014: 171).

Dalam menginterpretasikan suatu bentuk kebudayaan yang nantinya “diterjemahkan” kepada khalayak yang berbeda, tentunya diperlukan suatu pengetahuan yang mendalam akan bentuk kebudayaan yang akan diinterpretasikan tersebut. Clifford Geertz memberikan suatu cara untuk mendapatkan pengetahuan tersebut yakni, melalui deskripsi mendalam atau *thick description* (Geertz, 2014: 163). Deskripsi mendalam ini bertujuan untuk mendapatkan data yang mendetail terkait dengan bentuk kebudayaan tertentu. Gambaran yang mendetail serta ketelitian dari sang peneliti tentunya sangatlah dibutuhkan untuk mendapatkan makna di balik suatu fakta sosial. Berbeda dengan deskripsi mendalam yang seringkali hadir dalam bentuk penghadiran kembali relaitas emik dari subjek peneliti melalui wawancara mendalam (Lett, 1987:113), pada tulisan ini, deskripsi mendalam tersebut hanya akan didapatkan melalui wawancara singkat maupun observasi mendalam terhadap simbol-simbol material yang ada di Plataran.

3. Konteks Historis Monumen Plataran

Plataran merupakan nama sebuah padukuhan di desa Selomartani, kecamatan Kalasan, kabupaten Sleman. Secara geografis, Plataran merupakan daerah yang didominasi oleh areal persawahan terbuka, sehingga dilihat melalui perspektif strategis, penempatan sebuah kawasan militer di kawasan ini sebenarnya kurang menguntungkan karena pihak musuh dapat memanfaatkan tempat ini untuk membantai lawan-lawannya dengan pertempuran terbuka. Terlebh lagi, jika pihak yang menggunakannya sebagai markas tidak memiliki persenjataan yang seimbang dengan lawannya.

Pada masa revolusi Indonesia, Plataran merupakan tempat didirikannya akademi militer Yogyakarta (MA Yogyakarta). Menurut Julianto Ibrahim dalam wawancaranya dengan *radarjogja*, peristiwa penyerangan Plataran ini diawali dari berbagai usaha penghadangan tentara Belanda oleh tentara Republik sejak bulan Januari 1949, lalu Belanda membalasnya dengan menyerbu Bogem dan Sambiroto, sebuah daerah yang diduga Belanda sebagai daerah akademi militer.

Pada pertempuran di Sambiroto itulah, Belanda berhasil menemukan catatan harian milik Kadet Abdul Jalil yang gugur ditangan Belanda yang berisi catatan mengenai daftar markas-markas AM. Pada pertempuran di Bogem, akademi militer hampir menurunkan seluruh pasukan terbaiknya menuju garis depan, yaitu batalion H1, H2, dan Z yang bertugas untuk menghancurkan dua rumah dan jembatan penyeberangan. Pada akhirnya pasukan republik sukses menghancurkan jembatan di Kalasan yang menghubungkan Yogyakarta dengan Klaten, sehingga pasukan Belanda dipaksa untuk mengambil jalur berputar (Dewi et.al, 2018).

Lalu pertempuran berlanjut dengan penyerangan Belanda menuju Gatak, karena mengetahui adanya pesawat pengintai Belanda yang melaporkan adanya sekelompok tentara republik yang berkumpul disitu. Sedangkan di sisi lain, tentara republik mengalami kebingungan bahwa mereka kemudian termakan strategi Belanda, sehingga banyak dari mereka yang kemudian terjebak dan mundur ke Plataran dengan sedikit keputusasaan (Dewi et al, 2018).

Julianto melanjutkan, dari catatan itulah, Belanda melanjutkan offensive mereka ke Plataran yang jadi lokasi akademi militer. Pada waktu itu kondisi tentara republik sudah tergopoh-gopoh sehingga mengalami penurunan semangat sehingga harus menelan kekalahan atas tentara Belanda. Letnan Husein, yang dikira merupakan seorang tentara Jepang yang ditangkap Belanda, lalu dipenggal kepalanya dan mati sebagai kusuma bangsa. Pertempuran masih berlanjut hingga tanggal 27 Februari dan puncaknya terjadi pada 1 Maret 1949, ketika pasukan Indonesia berhasil menguasai Yogyakarta selama 6 jam (Triana, 2018). Mengutip dari studi yang telah dilakukan oleh sebelumnya (Dewi et al, 2018: 6-7), korban-korban lain dari peristiwa tersebut antara lain

1. R.M Utoyo Notodirdjo
2. Sukoco
3. Husein
4. Sarsanto
5. Suharsoyo
6. Subiyakto
7. Sumartal
8. Marwoto

Untuk memperingati peristiwa heroik tersebut, maka setiap tanggal 24 Februari diperingati sebagai Hari Bakti Taruna Akademi Militer oleh Akademi Militer Angkatan Darat Republik Indonesia.

4. Mengawetkan Ingatan Melalui Monumen Plataran

Monumen Plataran atau nama resminya Monumen Perjuangan Taruna Akademi Militer diresmikan pada 24 Februari 1977, 28 tahun setelah peristiwa heroik yang melibatkan taruna akademi militer RI melawan tentara Belanda oleh Wakil Panglima Angkatan Bersenjata Republik Indonesia, Jenderal Surono (Ludfiana, 2018). Dari sudut pandang *heritage*, posisi monumen Plataran berfungsi sebagai pemandu untuk mengenang sejarah tertentu dan wilayah itu merupakan wilayah yang penting, sehingga intervensi dalam pembangunan monumen ini benar-benar dimulai dari nol.

Struktur monumen tersebut terdiri atas 1) dua buah rumah *joglo* di depan pintu masuk monument, 2) sebuah jalan dengan jumlah 24 anak tangga sebelum menuju plakat persembahan, 3) delapan buah patung perwira yang menaiki burung garuda, 4) Plakat persembahan atas pendirian monumen Plataran, 5) nama-nama orang yang pernah menjadi taruna akademi militer Yogyakarta, 6) patung seorang Letnan Hussein sebagai martir pertempuran Plataran, dan 7) sebuah tugu yang lengkap ikrar Sumpah Taruna, lambang akademi militer, dan lambang Garuda Pancasila.

Dua buah rumah *joglo* yang berdiri di pintu masuk monumen dan jalan dengan 24 anak tangga melambangkan tanggal terjadinya pertempuran di Plataran yang terjadi pada 24 Februari 1949. Dalam rumah *joglo* tersebut, terdapat plakat yang memuat nama-nama yang berperan sebagai penyandang dana pembangunan Monumen Plataran yang berjumlah 81 nama, termasuk beberapa perusahaan yang disinyalir merupakan badan usaha milik militer. Beberapa nama dari perwira senior yang berperan menyandang dana pembangunan Monumen Plataran merupakan nama-nama yang mengisi berbagai posisi strategis dalam perpolitikan Indonesia waktu itu, diantaranya Ali Murtopo (Kepala Kopkamtib), Ali Sadikin (Gubernur DKI Jakarta), Benny Moerdani (Panglima ABRI), dan lainnya.

Delapan buah patung perwira yang menaiki burung garuda dengan posisi berdoa kepada Tuhan Yang Maha Kuasa. Hal ini menurut pengelola monumen, dimaksudkan sebagai permohonan seorang perwira agar doanya kepada para pejuang yang telah gugur mempertahankan negaranya dapat diterima oleh Tuhan Yang Maha Kuasa (Ludfiana, 2018).

Terdapat beberapa makna lain dari delapan patung tersebut. Delapan buah patung perwira melambangkan jumlah tentara yang tewas dalam pertempuran Plataran, yang terdiri dari dua perwira junior, lima taruna akademi militer, dan seorang tentara pelajar. Patung ini mengadopsi arca dewa wisnu di atas burung Garuda dalam mitologi Hindu. Dalam mitologi Hindu, Dewa Wisnu merupakan pemelihara dunia dari kehancuran yang disebabkan kekuatan-kekuatan jahat yang selalu mengancam umat manusia. Dalam konteks untuk memaknai Monumen Plataran secara simbolis, maka dapat diduga bahwa patung ini sebagai bentuk personifikasi militer sebagai pemelihara keutuhan bangsa Indonesia (yang disimbolkan sebagai burung garuda) dari

kejahatan, dalam konteks ini merupakan kolonialisme asing dan pihak komunis sebagai lawan mereka dalam melangkah menuju kekuasaan pada 1960-an.

Posisi duduk seorang perwira diatas burung garuda dimaknai juga sebagai kemenangan mutlak militer dalam dunia perpolitikan Indonesia, terutama sejak tahun 1974, militer benar-benar melanggengkan kekuasaannya, sehingga oleh Peter Kasenda dalam buku *Soeharto : Bagaimana Ia Bisa Melanggengkan Kekuasaan Selama 32 Tahun*, masa-masa ini disebut sebagai masa puncak Orde Baru yang berjalan hingga pertengahan dekade 1980-an.

Tujuan dibangunnya monumen tersebut berdasarkan sebuah plakat di bawah patung Letnan Husein adalah untuk 1) peringatan atas terjadinya pertempuran Plataran, 2) sebuah bentuk legitimasi militer - khususnya kadet militer angkatan darat untuk masyarakat Indonesia- sebagai penjaga kedaulatan negara sekaligus abdi pembangunan dalam perjalanan sejarah masyarakat Indonesia.

Narasi militer sebagai abdi masyarakat erat kaitannya dengan peran militer pada masa Revolusi, khususnya pasca Agresi militer Belanda II, dimana tentara Belanda berhasil merebut ibukota Revolusi, Yogyakarta, yang kemudian dapat menangkap aparat pemerintahan sipil yang sah, sehingga militer menjadi satu-satunya lembaga yang masih eksis dalam lingkup wilayah Republik di Jawa. Pihak militer kemudian membentuk sebuah komando teritorium mandiri dalam rangka mempertahankan eksistensi Republik Indonesia yang sah.

Siasat itu mereka wujudkan dengan membentuk banyak kantong-kantong gerilya yang kemudian juga ikut menggalang dukungan masyarakat untuk membantu perjuangan mempertahankan eksistensi Indonesia. Oleh karena itu, narasi militer sebagai abdi masyarakat itulah yang ditonjolkan dalam plakat persembahan monumen Plataran, hampir sama seperti di beberapa monumen atau tugu peringatan atas peristiwa di periode yang serupa di Yogyakarta, seperti Monumen Jogja Kembali, Monumen Serangan Umum 1 Maret.

Seperti yang dideskripsikan oleh Khidir Marsanto (2012) tentang Monumen Jogja Kembali, Monumen Plataran juga dihadirkan untuk mengawetkan ingatan perjuangan militer sebagai penjaga negara dari bahaya kolonialisme asing pada masa *Perang Kemerdekaan Kedua*. Namun terdapat perbedaan di antara kedua monumen ini. Pada kasus Plataran, monumen ini dipersembahkan - khususnya kepada para calon-calon pimpinan militer (taruna akademi militer) di masa depan sebagai pengingat akan pendahulu-pendahulunya yang gagah berani memberikan segalanya untuk menyelamatkan negara dari kolonialisme asing yang mencoba merebut kembali Indonesia dan sebagai abdi pembangunan negara.

Tepat di belakangnya ada sebuah patung Letnan Husein yang menjadi martir dalam pertempuran Plataran. Dikisahkan setelah Plataran direbut oleh Belanda, Letnan Husein ditangkap lalu dipenggal kepalanya oleh serdadu Belanda karena dikira dia adalah seorang Letnan Komaruddin. Pemilihan Letnan Husein sebagai ikon monumen Plataran menurut Pak Ridwan, salah satu kontak kami di Plataran erat kaitannya dengan kejadian terbunuhnya Mayor Daan Mogot dalam Pertempuran di Lengkong, Tangerang pada 25 Januari 1946 melawan tentara Jepang.

Keduanya, baik Daan Mogot maupun Husein sama-sama dijadikan sebagai ikon seorang martir yang patriotik dan pejuang yang tak pernah segan mempertahankan negara sampai titik darah penghabisan, mengutip pidato presiden Soeharto saat meresmikan Monumen Jogja Kembali (Monjali) , "*so that it becomes the national tradition of our nation, a nation of freedom fight*" (Ahimsa-Putra, 2001: 475). Pemilihan ikon tersebut tentunya erat kaitannya dengan upaya menanamkan ideologi nasionalisme yang ditanamkan rezim Orde Baru yang militeristik.

Nama-nama yang tertulis dalam plakat didepan patung Letnan Husein, menurut Pak Ridwan adalah nama-nama alumni taruna akademi militer Yogyakarta beserta asal wilayah dan tahun angkatan ia bergabung di dalamnya. Dari nama-nama diatas, bisa diketahui sedikit

mengenai latar belakang para taruna yang tergabung di dalamnya, salah satunya dari unsur Tentara Pelajar dan Taruna Akademi Militer yang bergabung kemudian setelah masa revolusi.

Sedangkan di bagian paling belakang yang merupakan sebuah tugu taruna lengkap dengan lambang Akademi Militer, sumpah taruna, dan simbol Garuda Pancasila diatasnya yang menyimbolkan janji suci seorang taruna militer yang bersedia menjaga keutuhan Republik Indonesia dari kolonialisme asing, seperti yang ditunjukkan oleh para pendahulunya pada periode revolusi (baca : perang kemerdekaan).

Narasi simbolis dalam monumen tersebut selaras dengan keterangan David Jenkins dalam bukunya *Soeharto dan Barisan Jenderal Orba: Rezim Militer Indonesia 1975-1983* (2010) dimana militer sejak awal berdirinya Orde Baru memang benar-benar berkomitmen menempatkan Pancasila sebagai dasar negara untuk melawan bahaya dari ideologi-ideologi pengancam keutuhan negara, terutama dari bahaya ekstrem kiri (Komunisme) dan ekstrem kanan (Islamisme). Jadi, Pancasila kemudian dijaga dengan cara menafsirkannya secara tunggal oleh negara melalui pembuatan sejumlah undang-undang berbau indoktrinasi atas warga negara, seperti UU P4 yang disahkan pada tahun 1983 (Kasenda, 2013, 95).

5. Menciptakan Perjuangan: Sosio-Drama Di Plataran

Pasca Orde Baru, bentuk-bentuk penafsiran sejarah baru makin bertambah luas. Jika pada masa Orde Baru penafsirran sejarah merupakan monopoli dari negara maka sekarang masyarakat memiliki peran yang lebih besar dalam menafsirkan sejarah. Hal tersebut, termasuk dalam bentuk *reenactment*, yang bermakna merekonstruksi kembali masa lalu (*Vergangenheitsbewaltigung*) dengan melepaskan rekosntruksi tersebut dari konteks temporalnya (Agnew, 2004: 328). *Reenactment* bisa diwujudkan dalam berbagai bentuk, seperti film sejarah, drama sosial, dan novel bertemakan peristiwa sejarah tertentu. Selain itu, sifat *reenactment* tidaklah spesifik mengarah pada sebuah narasi sejarah yang utuh, melainkan dipilih, dinarasikan, dan dipentaskan sendiri menurut kepentingan mereka (pencipta) sendiri.

Menurut salah seorang informan yang diwawancarai oleh penulis, pementasan drama sejarah di Plataran telah berjalan selama lima tahun dengan dukungan oleh masyarakat, pemerintah lokal, Dinas Kebudayaan DIY, TNI AD, dan Gubernur Akademi Militer yang diadakan setiap tanggal 17 Agustus atau memilih hari lain selama bulan tersebut tergantung kesediaan pihak-pihak yang bersedia mendukung terlaksananya acara tahunan tersebut untuk menghadirinya secara langsung.

Pementasan sosio-drama Plataran ini mengisahkan tentang pertempuran tentara Republik melawan tentara Belanda di Plataran pada periode Revolusi. Narasi dimulai ketika militer atau tentara manunggal dengan damai bersama masyarakat, lalu datanglah sekelompok tentara Belanda yang ingin merebut kembali kemerdekaan Indonesia, lalu tentara Republik mengalami kekalahan. Untuk menggali informasi lebih lanjut mengenai keberadaan tentara Republik yang tersisa, tentara Belanda menginterogasi warga desa dengan kejam, sekaligus membakar rumah warga. Kemudian di desa Plataran yang masih damai, kepala desa menyapa warga dengan ramah, namun tiba-tiba terdengar kabar bahwa di Kringinan telah terbakar, yang berarti Belanda akan mencapai Plataran, markas tentara Republik dari arah timur laut. Setelah itu, terjadilah sebuah pertempuran sengit yang memaksa tentara republik yang diisi oleh Regu Suwito dan Regu Warsoyo mundur ke utara, sedangkan Regu Husein harus gugur. Beruntungnya dengan datangnya bantuan dari regu Letnan Komaruddin, tentara Republik dapat membebaskan tanah Plataran dari pendudukan Belanda. Narasi drama kemudian ditutup dengan sebuah iringan lagu Gugur Bunga yang kemudian menampilkan kembali kedamaian seperti sediakala, antara pihak militer sebagai pembebas dengan penduduk setempat yang kemudian melakukan upacara pemakaman terhadap korban-korban pertempuran yang gugur sebagai kusuma bangsa.

Disini sutradara drama ingin menunjukkan secara simbolis bahwa drama ini dibawakan sesuai narasi yang nasionalis. Disini pencipta ingin menunjukkan drama secara hitam-putih, dengan suasana heroik, bahwa perjuangan tentara republik merupakan suatu bentuk perjuangan untuk mempertahankan kemerdekaan Indonesia yang terancam oleh kehadiran kolonialisme asing, yang diwakili oleh Belanda. Begitupun sebaliknya, tentara Belanda ditunjukkan sebagai musuh yang kejam, tidak berperikemanusiaan, dan membunuh warga sipil yang tidak bersalah. Sosio drama juga ingin mempertontonkan bahwa setiap kehadiran tentara Belanda di wilayah Republik merupakan sebuah malapetaka bagi penduduk sekitar, karena penghidupan musnah dan perekonomian masyarakat lumpuh karena sumber penghasilan mereka dibakar dan penduduk desa dibunuh secara kejam.

Drama ini ingin mempertontonkan suatu bentuk reproduksi ingatan yang ditanamkan terus-menerus dalam benak masyarakat bahwa militerisme telah merasuk dalam kehidupan masyarakat dalam wujud sebagai abdi masyarakat, maksudnya menjadi penjaga keutuhan sekaligus membantu jalannya pembangunan masyarakat, sesuai dengan apa yang dinarasikan rezim milteristik 30 tahun sebelumnya dan mental "heroisme" yang memuja militer sebagai penyelamat negara. Jadi narasi nasionalis dan patriotisme dalam drama ini merupakan sebuah bentuk interpretasi militeristik yang menunjukkan bahwa kemerdekaan Indonesia semata-mata didapatkan melalui sebuah perjuangan fisik, dimana hal itu hanya dapat dilakukan melalui jalur perang dan jalur tersebut hanya dapat ditempuh oleh pasukan militer sebagai penjaga keutuhan negara.

Terdapat beberapa faktor yang mendorong penduduk desa mereproduksi narasi sejarah ala militeris ini selama 5 tahun terakhir ini. *Pertama*, dorongan internal dari masyarakat desa untuk menjadikan desanya sebagai desa wisata. Di sini perwujudan mengenai desa wisata dapat diwujudkan dengan menjual hal-hal yang benar-benar khas dari Plataran, salah satunya adalah narasi mengenai pertempuran Plataran yang dianggap bisa meningkatkan nasionalisme. Pertunjukan tersebut nyatanya mampu menyedot animo masyarakat untuk hadir ke situ. *Kedua,* dorongan eksternal yang membuat drama ini dapat terlaksana setiap tahun adalah adanya kerjasama dengan pihak pemerintah setempat (Dinas Kebudayaan DIY) dan instansi militer (TNI AD dan Akademi Militer).

6. Tentara dalam Memori Indonesia

Narasi sejarah merupakan hal yang politis. Hal tersebut dikarenakan narasi sejarah merupakan bentuk dari sumber legitimasi bagi suatu rezim politik ataupun suatu tatanan sosial tertentu. Narasi sejarah pun juga bisa disebut politis karena bisa menjadi suatu alat resistensi terhadap suatu tatanan sosial tertentu. Pada bagian ini, kami akan menganalisis mengenai paparan akan konstruksi dan reproduksi narasi sejarah tertentu yang berada pada Monumen Plataran beserta sosiodrama-nya. Narasi sejarah yang diartikulasikan di dalam kedua hal tersebut kami posisikan sebagai bagian dari politik ingatan yang lebih besar di Indonesia.

Narasi mengenai sejarah Indonesia memiliki kesamaan dengan narasi sejarah yang ada pada negara-negara bangsa lainnya. Narasi sejarah yang dimiliki oleh Indonesia merupakan narasi sejarah yang disebut oleh Sutherland (2013: 34) sebagai Sejarah Profesional Modern atau SPM. Bentuk dari narasi ini sendiri ditandai oleh adanya narasi besar yang memposisikan kondisi negara bangsa yang ada pada saat ini sebagai puncak dari peradaban (hlm. 34-35). Selain itu, narasi sejarah ini tidak hadir dalam suatu ruang yang kosong. Susunan elit yang membentuk konstelasi politik dari suatu negara sangat menentukan proses penulisan sejarah. Berbagai proses penulisan sejarah yang dianggap "profesional" dan dianggap "netral" berada dalam pengaruh unsur-unsur politik yang ada.

Pada konteks narasi sejarah Indonesia, militer mendapatkan privilese untuk mendapatkan porsi yang besar dalam narasi sejarah. Rezim Orde Baru yang militeristik merupakan penyebab dari munculnya privilese tersebut. Privilese militer tersebut muncul bukan hanya karena kalangan

militer menguasai ranah politik Indonesia, tetapi juga menguasai ranah sosial dan kebudayaannya. Salah satu, kebijakan yang signifikan dalam pembentukan privilese ini adalah kebijakan massa mengambang yang dicetuskan Ali Moertopo untuk menciptakan masyarakat yang apolitis serta berjalan dengan visi developmentalis negara (Parker, 2005: 117-151; Raditya & Kartika, 2018: 172-176). Kebijakan yang menekan aspirasi politik ini memungkinkan negara untuk menciptakan konstruksi kultural yang menguntungkan posisi elit negara. Konstruksi kultural tersebut terwujudkan dalam bentuk berbagai kebijakan budaya dan pendidikan yang diterapkan untuk melanggengkan kuasa negara pada ranah kultural (Jones, 2015: 204-207; Mulder, 2001: 79-89; Parker, 2005: 225-247).

Munculnya berbagai kebijakan yang mendukung visi negara Orde Baru membawa militer ke kursi privilese dalam konstruksi budaya Indonesia. Krishna Sen (2009: 133-181) dalam studinya mengenai film di Indonesia memperlihatkan betapa kuatnya posisi militer sebagai protagonis dalam berbagai film Indonesia. Pada ranah pendidikan terutama pendidikan sejarah, terjadi suatu militerisasi sejarah resmi negara yang diprakarsai oleh Abdul Haris Nasution dan dilanjutkan oleh Nugroho Notosusanto (Adam, 2013: 119-123). Tema-tema yang menciptakan glorifikasi akan militer dalam sejarah pada akhirnya muncul pada berbagai monumen di Indonesia seperti yang diperlihatkan di dalam studi McGregor (2003) dan Anderson (2006).

Berbagai konstruksi kultural yang mengedepankan militer sebagai garda terdepan perjuangan Indonesia inilah yang pada akhirnya terus melanggengkan pemaknaan akan peristiwa Plataran. Sosiodrama yang ada di Plataran dihidupkan kembali karena permintaan pasar dengan tujuan utama untuk menjadikan Desa Plataran menjadi desa wisata. Permintaan pasar ini sendiri dibentuk oleh konstruksi kultural yang lebih besar yang dibentuk oleh Orde Baru. Konstruksi kultural ini sendiri pun, kemungkinan besar tidak akan berubah jikalau belum ada restrukturisasi dalam sistem pendidikan sejarah yang mengedepankan narasi besar dengan militer sebagai gardanya.

Penutup

Tulisan ini telah mendiskusikan bagaimana politik ingatan dikonstruksi dan direproduksi dalam konteks Monumen Plataran. Menggunakan pendekatan interpretif yang memposisikan bangunan serta sosiodrama sebagai teks dalam suatu konteks, tulisan ini membongkar mengenai ideologi yang berada di balik teks-teks tersebut. Bangunan-bangunan yang ada di Plataran termasuk juga monumennya memiliki fungsi untuk mengkonstruksi dan terus mereproduksi politik ingatan yang menonjolkan peran militer. Simbolisme yang berada di dalam bangunan seakan memiliki tugas untuk menonjolkan citra tertentu yang memperlihatkan peran besar militer dalam perjuangan Indonesia. Citra tersebut pun juga ditambah dari reproduksi politik ingatan dalam bentuk sosiodrama yang diadakan oleh warga setiap bulan Agustus. Posisi militer yang sentral dalam perjuangan Indonesia dikonstruksi dan direproduksi melalui dua hal tersebut.

Penulis dalam tulisan ini kemudian berargumen bahwa adanya konstruksi dan reproduksi politik ingatan tersebut dipengaruhi dari adanya militerisasi narasi sejarah yang dilakukan pada masa Orde Baru. Sejarah yang digambarkan berjalan secara linear dengan negara bangsa sebagai puncaknya dan militer yang diposisikan sebagai garada terdepannya merupakan bentuk dari militerisasi sejarah Indonesia. Militerisasi narasi sejarah tersebut menjadi semakin kuat lewat kebijakan-kebijakan kultural pada masa Orde Baru serta lewat representasi baik dalam sarana kebudayaan (film atau monumen) dan juga melalui sarana pendidikan.

Daftar Pustaka

Adam A W. 2013. Militerisasi Sejarah Indonesia: Peran A. H. Nasution. In: Nordholt H S, Purwanto B, Saptari R, editors. *Perspektif Baru Penulisan Sejarah Indonesia.* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia & KITLV Jakarta; pp. 11-124.

Agnew V. 2004. Introduction: What is Reenactment? *Criticism*; **46**: 3, pp. 327-339.

Ahimsa-Putra H S. 2001. Remembering, Misremembering, and Forgetting: The Struggle over "Serangan Oemoem 1 Maret 1949" in Yogyakarta, Indonesia. *Asian Journal of Social Science*; **29**: 3, pp. 471-494.

Ahimsa-Putra H S. 2000. Wacana Seni dalam Antropologi Budaya: Tekstual, Kontekstual, dan Post-Modernistis. In: Ahimsa-Putra H S, editor. *Ketika Orang Jawa Nyeni.* Yogyakarta: Kepel Press; pp. 399-432.

Anderson, B. R. O'G. 2006. *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia.* Jakarta & Kuala Lumpur: Equinox Publishing;

Barnard A. *History and Theory in Anthropology.* Cambridge: Cambridge University Press; 2004.

Dewi P R, Rasyid R A, Hardina I A. 2018. *Saksi Bisu Derap Revolusi di Plataran: Sebuah Kajian Konstruksi Sosial-Politik*. Paper presented at Seminar Mahasiswa Sejarah, 22 September

Geertz C. 1973.*The Interpretation of Culture.* New York: Basic Books

Geertz C. 2014. Thick Description: Towards and Interpretive Theory of Culture. In: Moore H L, Sanders T, editors. *Anthropology in Theory: Issues in Epistemology.* Chichester: Wiley Blackwell; pp. 166-172.

Haryatmoko. 2012. Hermeunetika & Ikonologi: Pergulatan Makna Seni. *Basis*; **61**:11-12, pp.15-24.

Heryanto A. 2018 .Popular Culture and Identity Politics. In: Hefner R W, editor. *Routledge Handbook of Contemporary Indonesia.* London: Routledge; pp. 357-368.

Jenkins D. 2010.*Soeharto dan Barisan Jenderal Orba: Rezim Militer Indonesia, 1975-1983.* Jakarta: Komunitas Bambu

Jones T. 2015.*Kebudayaan dan Kekuasaan di Indonesia: Kebijakan Budaya Selama Abad ke-20 Hingga Era Reformasi.* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia & KITLV Jakarta

Jones T, Tirtosudarmo R. Cultural Heritage: the Politics of Picture in Indonesia. *Inside Indonesia,* 2016; 125. http://www.insideindonesia.org/cultural-heritage-the-politics-of-pictures-of-indonesia-2?highlight=WyJoZXJpdGFnZSJd (Accessed 14/10/2018).

Kasenda P. 2013. *Soeharto: Bagaimana Ia Bisa Melanggengkan Kekuasaan Selama 32 Tahun?* Jakarta: Kompas

Lett J. 1987. *The Human Enterprise: A Critical Introduction to Anthropological Theory.* Boulder: Westview Press.

Linke U. 2015. Anthropology of Collective Memory. In: Wright J D, editor. *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences Vol. 4.* Oxford: Elsevier. pp. 181-187.

Ludfiana H. Monumen Plataran: Mengenang Perjuangan Taruna Militer Academy. *Detik News,* 14/08/2018. https://news.detik.com/berita-jawa-tengah/d-4165117/monumen-plataran-mengenang-perjuangan-taruna-militer-academy (Accessed 10/10/2018).

Marsanto K. 2012. Ekshibisi, Kekuasaan, dan Identitas: Tafsir atas Politik Representasi Tiga Museum di Yogyakarta. *Antropologi Indonesia*; **33**: 1, pp. 43-73.

McGregor K E. 2003. Representing the Indonesian Past: The National Monument History Museum from Guided Democracy to the New Order. *Indonesia*; 75, pp. 91-122.

Mulder N. 2001 . Ideologi Kepemimpinan Jawa. In: Antlov H & Cederroth S, editors. *Kepemimpinan Jawa: Perintah Halus, Pemerintahan Otoriter.* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia; pp. 79-99.

Parker L. 2005. *From Subjects to Citizens: Balinese Villagers in the Indonesian Nation-State.* Copenhagen: NIAS Press;

Raditya D, Kartika G. 2018. Depolitisasi dan Akar Pemilu Nir Ideologi di Indonesia. In: Kumorotomo W, Purbokusumo Y, editors. *Kebijakan Publik dalam Pusaran Perubahan Ideologi.* Yogyakarta: GMU Press; pp. 167-180.

Ricklefs M C. 2012. *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangnya dari 1930 sampai Sekarang.* Jakarta: Serambi Ilmu Semesta;.

Sen K. 2009.*Kuasa dalam Sinema: Negara, Masyarakat, dan Sinema Orde Baru.* Yogyakarta: Ombak

Sutherland H. 2013. Meneliti Sejarah Penulisan Sejarah. In Nordholt H S, Purwanto B, Saptari R, editors. *Perspektif Baru Penulisan Sejarah Indonesia.* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia & KITLV Jakarta; pp. 33-66.

Triana G A. Operasi Gagak hingga Monumen Plataran. *Radar Jogja,* 01/03/2018. https://www.radarjogja.co.id/2018/03/01/operasi-gagak-hingga-monumen-plataran/ (Accessed 15/10/2018).

Wells J C. 2014. In the Shadow of the Butcher: The Limits to Remembering in Post-Apartheid South Africa. *Public Historian*; **36**: 2, pp. 51-74.

Bhineka Tunggal Ika Sebagai Perekat Kebangsaan

Djoko Sulistyono, Arif Sulasdiono

Indonesia merupakan negara yang memiliki keistimewaan keanekaragaman budaya, suku, etnik, bahasa, dan agama jika dibandingkan dengan negara lain. Adanya kejadian peristiwa konflik antarsuku di Indonesia atau konflik yang mengatasnamakan wilayah atau daerah merupakan hal paling merugikan bagi bangsa Indonesia. Kebhinekaan tunggal ika merupakan modal dasar bangsa Indonesia dalam memanage pembangunan karakter bangsa untuk mengatasi terjadinya konflik yang mengatasnamakan suku, agama, ras atau antar golongan tertentu. Dalam memperkuat kebhinekaan maka diperlukan suatu kearifan budaya lokal. Dalam meningkatkan proses pertukaran budaya untuk membangun kemajemukan sebagai kekuatan budaya. Budaya harus didialogkan dengan budaya lain, agar terjadi saling mengenal antar budaya, sehingga diharapkan dapat menumbuhkan sikap saling menghormati. Dialog lintas agama agar terus diintensifkan sehingga menjadi penghubung dalam menguatkan pemahaman keagamaan, dan untuk mencegah distorsi terhadap pemahaman nilai-nilai agama yang ada. Keberadaan Indonesia sebagai negara hukum, diharapkan dapat mengilhami seluruh kebijakan yang dilakukan agar dapat diatur dalam peraturan perundang-undangan, sehingga penegakan hukum secara efektif mampu memberi jaminan terhadap pelaksanaan kebijakan yang dilaksanakan. Upaya penegakan hukum yang dilakukan melalui bekerjanya struktur hukum, substansi hukum yang berkeadilan, serta adanya kesadaran hukum masyarakat Indonesia untuk menguatkan kebhinekaan dan sebagai perekat kebangsaan.

1. Pendahuluan

Indonesia adalah Negara dengan masyarakat majemuk yang sejak dulu menyadari bahwa dengan kemajemukannya dipersatukan dalam Landasan Ideologi Pancasila di mana memiliki semboyan Bhineka Tunggal Ika yaitu *"berbeda-beda tetapi tetap satu",* yang berarti bahwa meskipun berbeda agama, suku, ras dan golongan namun merupakan satu kesatuan dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia, serta keberadaan dari Pancasila yang merupakan Landasan Idiil bangsa Indonesia, falsafat dan pandangan hidup bangsa. Untuk itu harus menjadi landasan dalam kehidupan bernegara tanpa adanya tendensi ataupun pemahaman dan pemikiran yang mengarahkan pada ego suku dan agama yang berimbas pada disintegrasi bangsa. Selain itu Indonesia juga merupakan Negara hukum, yang mana aspek hukum dikedepankan di setiap gerak langkah dalam Negara ini.

Keragaman budaya atau *"cultural diversity*" adalah sesuatu yang tidak dapat dipungkiri keberadaannya. Konteks pemahaman masyarakat majemuk, selain kebudayaan kelompok suku bangsa, masyarakat Indonesia juga terdiri dari berbagai kebudayaan daerah bersifat kewilayahan yang merupakan pertemuan dari berbagai kebudayaan kelompok suku bangsa yang ada di daerah tersebut. Penduduk Indonesia tersebar di pulau-pulau di Indonesia yang mendiami wilayah dengan kondisi geografis yang bervariasi, mulai dari pegunungan, tepian hutan, pesisir, dataran rendah, pedesaan, hingga perkotaan dan hal ini berkaitan dengan tingkat peradaban kelompok-kelompok suku bangsa dan masyarakat di Indonesia yang berbeda.

Kebhinekaan harus diterima sebagai fakta kehidupan masyarakat Indonesia saat ini yang menjadi suatu fakta yang didasari kebhinekaan di Indonesia lahir sebagai hasil kesadaran konstruksi filosofi masyarakat terhadap kenyataan-kenyataan yang ada pada konteks sosialnya, baik itu melalui gejala alam maupun melalui daya pikir. Beberapa kasus terkait upaya disintegrasi

bangsa dan upaya terorisme dan radikalisme yang terjadi di beberapa daerah merupakan hal yang perlu mendapat perhatian bersama dari pemerintah, aparat keamanan, penegak hukum dan seluruh elemen masyarakat.

Kondisi objektif Indonesia telah membuat interaksi sosial maupun nasional merupakan sesuatu yang sulit untuk diwujudkan. Oleh karena kebhinekaan merupakan sebuah fakta sekaligus sebagai tantangan, dengan demikian tantangan yang dihadapi, harus dihadapi secara bersama oleh seluruh elemen masyarakat. Keutuhan dan kebersamaan dijadikan sebagai acuan dalam membangun sebuah hubungan yang saling ketergantungan. Adanya saling ketergantungan tersebut adalah prinsip hidup saling menghargai, tanpa harus melihat latar belakang apapun; saling menghargai perbedaan dan tidak saling menyerang.

Sebagaimana tertuang dalam Nawacita pemerintahan Kabinet kerja pada point 9 (Sembilan) yaitu memperteguh kebinekaan dan memperkuat restorasi sosial Indonesia melalui kebijakan memperkuat pendidikan kebinekaan dan meciptakan ruang-ruang dialog antarwarga. Sejarah bangsa secara tegas mendeskripsikan tentang konstruksi negara yang dibangun di atas tatanan yang majemuk. Menjaga keutuhan negara kesatuan republik Indonesia,dijawab dengan kerja yang berpihak kepada rakyat. Kekayaan masyarakat dalam bentuk adat istiadat, bahasa dan budaya menjadi kekuatan kolektif dalam penyelenggaraan pembangunan.

Pemerintah dituntut untuk merencanakan konsep kerja secara nasional dengan tidak mengesampingkan seluruh tatanan nilai yang hidup dan berkembang dalam masyarakat. Seluruh nilai yang hidup dalam masyarakat menjadi landasan filosofis sekaligus sosiologis dalam setiap perumusan kebijakan pembangunan nasional. Tahap pelaksanaan pembangunan, keterlibatan seluruh pemangku kepentingan menjadi syarat mutlak yang harus dipenuhi. Rumusan dan tujuan dalam pelaksanaan pembangunan nasional, harus mampu menjawab seluruh nilai dalam sila-sila Pancasila, sebagai kristalisasi nilai-nilai yang hidup dan berkembang dalam masyarakat Indonesia, melalui konsensus nasional sebagai ideologi negara.

Bentuk komitmen pemerintah tergambar dalam nawacita terutama point 9 di atas, perlu dituang dalam bentuk kebijakan-kebijakan yang konkret. Merawat kehidupan sosial dengan ciri khas indonesia secara menyeluruh, terutama dalam merawat kebinekaan membutuhkan kemauan politik pemerintah dalam menjalankan program konkret secara nyata di lapangan. Indonesia sebagai negara hukum, menunjukkan bahwa seluruh kebijakan pemerintah diikat dalam suatu peraturan perundang-undangan, maka penegakan hukum secara efektif mampu memberi jaminan terhadap pelaksanaan kebijakan.

Berkaitan dengan pemahaman untuk penguatan kebinekaan yang syarat dengan integrasi nasional dalam masyarakat multikultural, nilai-nilai budaya bangsa sebagai keutuhan, kesatuan, dan persatuan negara bangsa yang harus tetap dipelihara sebagai pilar nasionalisme. Berkenaan dengan nilai-nilai kebinekaan tersebut, maka diperlukan suatu penguatan bagi Kebhinekaan sebagai Perekat Kebangsaan.

2. Metode Penelitian

(1) Lokasi dan Waktu Kajian

Tulisan ini merupakan ringkasan studi yang dilaksanakan dengan mengambil lokus Provinsi Daerah Istimewa Yogyakarta (DIY) dengan pertimbangan pengambilan lokasi sebagai berikut : provinsi yang menjadi lokus merupakan ibukota provinsi dengan jumlah penduduk yang cukup besar dan cukup heterogen, termasuk provinsi tujuan untuk melanjutkan pendidikan di Indonesia, keberadaan ormas keagamaan cukup beragam, dan merupakan provinsi dengan pelestarian budaya yang cukup baik.

(2) Macam/sifat penelitian

Kajian ini menggunakan metode deskriptif. kajian deskriptif adalah kajian untuk memberikan suatu gambaran yang jelas tentang situasi atau peristiwa, dan bukan untuk mengungkapkan hubungan, membuat peramalan atau menguji hipotesis. Kajian ini lebih bersifat mendeskripsikan (menggambarkan/ melukiskan) objek yang akan diteliti dan sekaligus menganalisanya berdasarkan konsep yang telah dikemukakan sebelumnya. Metode deskriptif dipilih karena

peneliti ingin memperoleh gambaran atau deskripsi fenomena terkait kebhinekaan. Dengan menggunakan metode ini, diharapkan dapat diketahui dan dipahami serta didapatkan gambaran secara mendalam mengenai penguatan Kebhinekaan.

(3) Metode

Metode Pengumpulan Data

Data yang dibutuhkan dalam kajian ini adalah data primer dan data sekunder. Data primer diperoleh melalui Wawancara dan observasi/ pengamatan langsung di lapangan. Pengumpulan data sekunder dilakukan melalui studi pustaka, berupa telaahan terhadap tulisan jurnal, majalah ilmiah, dan hasil-hasil penelitian terkait dan melaksanakan diskusi kelompok terfokus (*Focus Group Discussion*) dengan pihak terkait. Data lapangan yang cukup banyak tidak dapat kami tampilkan di sini, karena memakan jumlah halaman kertas.

Metode Analisis Data

Kajian ini menggunakan metode analisis deskriptif-kualitatif yang terfokus pada hasil wawancara di lapangan dan dilengkapi dengan data sekunder. Prosedur analisa data kajian ini dilakukan dengan mengolah/klasifikasi data dan informasi hasil wawancara dan observasi di lapangan dan melakukan analisis deskriptif yang dilakukan dengan memberikan interpertasi data dan informasi hasil kajian.

.

Responden dalam Kajian ini berasal dari: Badan Kesatuan Bangsa dan Politik Provinsi dan Kabupaten/kota dan Tokoh Masyarakat terkait unsur kebhinekaan.

Berdasarkan latar belakang tersebut, maka pokok permasalahan dapat dirumuskan sebagai berikut:

3.1 Bagaimana implementasi penguatan kebhinekaan di Indonesia ?

3.2 Bagaimana upaya yang dapat dilakukan dalam penguatan kebhinekaan di Indonesia sebagai perekat kebangsaan ?

Manfaat penulisan ini adalah untuk menyediakan informasi tentang implementasi penguatan kebhinekaan dan upaya-upaya dalam penguatan kebhinekaan serta sebagai salah satu perekat Kebangsaan di Indonesia. Sedangkan sasaran yang hendak dicapai adalah a). tersedianya data hasil analisis terkait implementasi penguatan kebhinekaan di Indonesia, dan b) memberikan Informasi mengenai upaya-upaya yang dapat dilakukan dalam penguatan kebhinekaan di Indonesia sebagai perekat kebangsaan.

3. Kerangka Teori

1. Teori Antropologi Budaya

Istilah antropologi Budaya mengandung 2 arti meliputi antropologi dan budaya atau kebudayaan. Antropologi sendiri berarti ilmu tentang manusia dapat dibagi menjadi dua cabang yaitu antropologi ragawi (fisik) dan Antropologi Budaya, Antropologi Ragawi mempelajari segi-segi fisik manusia dan Antropologi Budaya mempelajari segi-segi kebudayaan manusia. Antropologi Budaya adalah ilmu yang mempelajari tentang asal-usul kebudayaan manusia, penyebaran dan sejarah.

2. Teori Komunikasi Antar Budaya

Philipsen (dalam Griffin, 2003) mendeskripsikan budaya sebagai suatu konstruksi sosial dan pola simbol, makna-makna, pendapat, dan aturan-aturan yang dipancarkan secara mensejarah. Pada dasarnya, budaya adalah suatu kode.

Terdapat empat dimensi krusial yang dapat untuk memperbandingkan budaya-budaya, yaitu:

4.1 Jarak kekuasaan (*power distance*)
4.2 Maskulinitas.
4.3 Penghindaran ketidakpastian (*uncertainty avoidance*).
4.4 Individualisme.

3. Teori Keanekaragaman (Pluralisme)

Pluralisme berasal dari kata plural dan isme, plural yang berarti banyak (jamak), sedangkan isme berarti paham. Jadi pluralism adalah suatu paham atau teori yang menganggap bahwa realitas itu terdiri dari banyak substansi (Pius A.dkk , 1994),

Dalam perspektif ilmu sosial, pluralism yang meniscayakan adanya diversitas dalam masyarakat memiliki dua ‚wajah', konsesus dan konflik. Consensus mengandaikan bahwa masyarakat yang memiliki latar belakang yang berbeda-beda itu akan survive (bertahan hidup) karena para anggotanya menyepakati hal-hal tertentu sebagai aturan bersama yang harus ditaati, sedangkan teori konflik justru memandang sebaliknya bahwa masyarakat yang berbeda-beda itu akan bertahan hidup karena adanya konflik. Teori ini tidak menafikkan adanya keharmonisan dalam masyarakat. Keharmonisan terjadi bukan karena adanya kesepakatan bersama, tetapi karena adanya pemaksaan kelompok kuat terhadap yang lemah. (Sumbulah, 2010),

Pluralitas merupakan realitas sosiologi yang mana dalam kenyataannya masyarakat memang plural. Plural pada intinya menunjukkan lebih dari satu dan isme adalah sesuatu yang berhubungan dengan paham atau aliran. Dengan demikian pluralisme adalah paham atau sikap terhadap keadaan majemuk atau banyak dalam segala hal di antaranya sosial, budaya, politik dan agama (Chomsah, ‚2012).

Pluralisme agama bisa dipahami dalam tiga sudut pandang. Pertama, sosial yaitu' semua agama berhak untuk ada dan hidup' artinya semua umat beragama sama-sama belajar untuk toleran, dan menghormati iman atau kepercayaan dari setiap penganut agama. Kedua, etika atau moral yaitu, semua umat beragama memandang bahwa moral atau etika dari masing-masing agama bersifat relative dan sah' apabila umat beragama menganut pluralisme agama dalam nuansa atis, maka didorong untuk tidak menghakimi penganut agama lain. Ketiga teologi filisofis yaitu , agama-agama pada hakekatnya setara, sama-sama benar dan sama menyelamatkan' artinya semua agama menuju pada ketuhanan yang maha esa. Dengan demikian, yang dimaksud ‚pluralism agama' adalah suatu pemahaman bahwa semua agama mempunyai eksistensi hidup saling berdampingan, saling bekerjasama dan saling berinteraksi antara satu agama dengan agama yang lain. Artinya meskipun pengelolaan di negara adalah ditangan rakyat, namun rakyat tidak boleh lepas dari nilai-nilai ketuhanan (A'la dkk, 2005).

Konsekuensi lebih lanjut dari cara pandang adalah bahwa sumber legitimasi, referensi dan rujukan keagmaaan yang memuat pesan-pesan moral kemanusiaan universal harus menjadi dasar prinsip bagi seluruh cara pandang pikiran, konsep, interpretasi, tafsir, perjuangan, kerja dan semua aktifitas manusia didunia (Muhammad, 2011).

Masyarakat plural yang ditengarai dengan kehadiran bersama perbedaan dan keragaman, kebebasan beragama atau berkepercayaan dapat didefinisikan meliputi dua kategori sebagai berikut:

a) Kebebasan beragama: perbedaan dan keragaman agama-agama yang hidup bersama dan berdampingan tercakup dalam definisi kebebasan beragama. Agama-agama tersebut diperkenankan untuk dipeluk dan diyakini secara bebas oleh setiap individu yang memilihnya menjadi pegangan hidup.

b) Kebebasan berkepercayaan: merupakan istilah yang merujuk kepada pandangan hidup-pandangan hidup atau posisi non keagamaan atau sekuler yang tercakup dalam kebebasan berkepercayaan. (Baidhawi, 2006).

Dalam masyarakat yang beragam budaya, suku dan agama keharusan mengedepankan kesamaan adalah sebuah keniscayaan dari pada selalu mencari perbedaan. Modal ini cukup efektif sehingga nilai-nilai budaya dan agama ditempatkan dalam posisinya sebagai motivasi bagi

upaya membangun sebuah pluralitas dan multikultural yang merupakan asset bangsa. (Wasid, 2010)

Prinsip-prinsip pluralisme dianggap dapat menjawab permasalahan dalam melawan keterasingan jiwa masyarakat modern karena tekanan kapitalisme. Sehingga pluralisme agama dapat diartikan sebagai sikap dan pandangan bahwa hakikat agama di dunia ini tidak hanya satu, tetapi banyak atau beragama. (Sumbulah, 2010),

Pluralisme sendiri memiliki beberapa perspektif: sosial, budaya maupun politik. Dalam perspektif sosial, pluralisme menangkal dominasi dan hegemoni kelompok atau aliran keagamaan, serta menegasikan pemusatan kekuatan sosial pada satu kelompok atau aliran. Sementara pluralisme politik dapat menjadi dasar bagi jaminan kebebasan untuk berkeyakinan dan berekspresi tanpa rasa takut akan ancaman kekerasan, karena adanya lembaga pengelola konflik kepentingan antaraliran keagamaan.(Eli Susanti: 2011).

4. Teori/ Konsep Kebhinekaan Bangsa Indonesia

Kebhinekaan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (2002) berarti keberagaman. Kebinekaan merupakan realitas bangsa yang tidak dapat dipungkiri keberadaannya untuk mendorong terciptanya perdamaian dalam kehidupan Bangsa dan Negara. Kebhinekaan di Indonesia meliputi:

1. Kebhinekaan Mata Pencaharian

Indonesia merupakan negara kepulauan dan memiliki kondisi alam yang berbeda-beda, seperti dataran tinggi/pegunungan maupun dataran rendah/pantai sehingga masyarakat yang tinggal didaerah tersebut harus menyesuaikan cara hidupnya dengan alam disekitarnya. Kondisi alam juga mengakibatkan perbedaan mata pencaharian ada yang sebagai petani, nelayan, pedagang pegawai, peternak dan lain-lain, sehingga kebinekaan mata pencaharian tersebut dapat menjalin persatuan karena antara satu dan lain saling membutuhkan.

2. Kebhinekaan Ras

Letak Indonesia sangat strategis sehingga Indonesia menjadi tempat persilangan jalur perdagangan. Banyaknya pendatang ke Indonesia mengakibatkan terjadinya akulturasi baik pada ras, agama, kesenian maupun budaya. Ras di Indonesia terdiri dari Papua Melanesoid yang berdiam di Pulau Papua, Ras Weddoid dengan jumlah yang relatif sedikit, seperti orang Kubu, Sakai, Mentawai, Enggano dan Tomuna. Selain itu ada Ras Malayan Mongoloid berdiam di sebagian besar kepulauan Indonesia, khususnya di Kepulauan Sumatera dan Jawa. Kebinekaan tersebut tidak mengurangi persatuan dan kesatuan, hal ini disebabkan tiap ras saling menghormati dan tidak menganggap rasnya paling ungul.

3. Kebhinekaan Suku Bangsa

Indonesia merupakan negara kepulauan yang dipisahkan oleh perairan. Pulau-pulau terisolasi dan tidak saling berhubungan. Akibatnya setiap pulau/wilayah memiliki keunikan tersendiri baik dari segi budaya, adat istiadat, kesenian, maupun bahasa. Adanya kebinekaan tersebut menjadikan Indonesia sangat kaya. Walaupun berbeda tetapi tetap menjunjung tinggi persatuan dan kesatuan. Terbukti dengan menempatkan bahasa Indonesia menjadi bahasa resmi dan persatuan.

4. **Kebhinekaan Agama**

Masuknya kaum pendatang baik yang berniat untuk berdagang maupun menjajah membawa misi penyebaran agama yang mengakibatkan kebinekaan agama di Indonesia. Ada agama Islam, Kristen Katolik, Protestan, Hindu, Budha dan Konghucu serta aliran kepercayaan. Kebinekaan agama sangat rentan akan konflik, tetapi dengan semangat persatuan dan semboyan bhineka tunggal ika konflik tersebut dapat dikurangi dengan cara saling toleransi antar umat beragama.

5. **Kebhinekaan Budaya**

Budaya adalah keseluruhan sistem gagasan tindakan dan hasil karya manusia dalam rangka kehidupan masyarakat yang dijadikan miliki diri manusia dengan cara belajar.Budaya memiliki tujuan untuk mengubah sikap dan juga perilaku SDM kearah yang lebih baik. Masuknya kaum pendatang mengakibatkan pula kebinekaan budaya di Indonesia sehingga budaya tradisional berubah menjadi budaya yang modern tanpa menghilangkan budaya asli Indonesia sendiri seperti budaya sopan santun, kekeluargaan dan gotong royong. Budaya tradisional dan modern hidup berdampingan di masyarakat tanpa saling merendahkan satu sama lain. Keragaman budaya bangsa Indonesia ada yang berbentuk religi/keagamaan, kesenian, bahasa daerah, rumah adat, mata pencaharian, sistem kemasyarakatan, dan peralatan hidup. Budaya daerah yang beraneka ragam merupakan budaya bangsa Indonesia. Oleh karena itu, budaya daerah merupakan akar budaya nasional yang perlu dikembangkan dan dilestarikan.

6. **Gender/jenis kelamin.**

Perbedaan jenis kelamin adalah sesuatu yang sangat alami, tidak menunjukkan adanya tingkatan. Anggapan kuat bagi laki-laki dan lemah bagi perempuan, adalah tidak benar. Masing-masing mempunyai peran dan tanggungjawab yang saling membutuhkan dan melengkapi. Zaman dahulu kaum perempuan tidak diberi kesempatan yang sama untuk mengembangkan potensinya dan seringkali tugasnya dibatasi hanya sekitar rumah saja. Sekarang ini perempuan mempunyai kesempatan yang sama untuk sekolah, mengembangkan bakat dan kemampuannya. Banyak kaum wanita yang menduduki posisi penting dalam jabatan public. Selanjutnya perbedaan Kebhinekaan ini dapat dilihat dari 2 (dua) sudut yaitu, sebagai berikut:

1. **Secara Horisontal**

   Menunjukkan adanya perberdaan, tetapi tidak ada tingkatan, yaitu salah satu perbedaan secara horisontal adalah perbedaan jenis kelamin. Selama ini yang berkembang dalam masyarakat, kaum Wanita dianggap lebih rendah kedudukannya dari pria, menunjukkan adanya perbedaan, tetapi tidak ada tingkatan antara lain: (1) Perbedaan Fisik atau Ras (2) Perbedaan Suku Bangsa (3) Perbedaan Agama (4) Perbedaan jenis kelamin.

2. **Secara Vertikal.**

   Perbedaan yang menunjukkan adanya tingkatan. Hal ini dihasilkan oleh adanya kualitas yang berbeda di antara individu, misalnya, secara kualitas ada orang yang berpendidikan SD, SMP, SMA, dan Perguruan Tinggi. adanya perbedaan pendidikan dan ketrampilan maka pendapatannya berbeda pula. Ada yang berpendapatan rendah, sedang dan tinggi. Kualitas tinggi-sedang dan rendah ini sangat relatif, tergantung pada tempat dan waktu. (Kemendikbud, 2014).

7. **Persatuan dalam kebhinekaan**

Persatuan dalam kebinekaan (keberagaman) memiliki arti yang sangat penting. Persatuan dalam keberagaman harus dipahami oleh setiap warga masyarakat agar dapat mewujudkan hal-hal sebagai berikut: (1) Kehidupan yang serasi, selaras, dan seimbang; (2) Pergaulan antar sesama yang lebih akrab; (3) Perbedaan yang ada tidak menjadi sumber masalah; (4) Pembangunan berjalan lancar. Indonesia merupakan negara yang sangat rentan akan terjadinya perpecahan dan konflik. Hal ini disebabkan Indonesia adalah negara dengan keberagaman suku, etnik, budaya, agama serta karakteristik dan keunikan di setiap wilayahnya. (Kemendikbud, 2014)

Indonesia merupakan negara yang memiliki keistimewaan keanekaragaman budaya, suku, etnik, bahasa, dan sebagainya dibandingkan dengan negara lain. Kebinekaan masyarakat Indonesia menjadi modal dasar dalam pembangunan bangsa. Oleh karena itu, sangat diperlukan rasa persatuan dan kesatuan yang tertanam di setiap warga negara Indonesia. Namun dalam kenyataanya masih ada konflik yang terjadi dengan mengatasnamakan suku, agama, ras atau antar golongan tertentu.

Persatuan bangsa merupakan syarat yang mutlak bagi kejayaan Indonesia. Jika masyarakatnya tidak bersatu dan selalu memprioritaskan kepentingannya sendiri, maka cita-cita Indonesia yang terdapat dalam sila ketiga Pancasila hanya akan menjadi mimpi yang tak akan pernah terwujud. Kebhinekaan harus membentuk masyarakat Indonesia yang memiliki toleransi dan rasa saling menghargai untuk menjaga perbedaan tersebut. Kuncinya terdapat pada komitmen persatuan bangsa Indonesia dalam keberagaman.

8. Memperteguh Kebhinekaan di Indonesia

Pelaksanaan kehidupan bernegara di Indonesia tidak terlepas dari Tujuan Nasional sebagimana yang diamanat dalam Pembukaan UUD 1945 yang menjelaskan tugas yang harus dilaksanakan oleh Negara, yang meliputi:

(1) Melindungi segenap bangsa Indonesia dan seluruh tumpah darah Indonesia;
(2) Memajukan kesejahteraan umum;
(3) Mencerdaskan kehidupan bangsa;
(4) Ikut serta melaksanakan ketertiban dunia berdasarkan kemerdekaan, perdamaian abadi, dan keadilan sosial.

Selanjutnya upaya dalam penguatan/memperteguh kebhinekaan di Indonesia tidak terlepas dari UUD 1945 yaitu pada pasal 26 sampai dengan pasal 34 UUD Tahun 1945.

Penelitian Terdahulu

Penelitian terkait kebinekaan yang dilakukan oleh *Ana Endang Lestari (2012) dengan* judul : ***Analisis Kebutuhan tentang Nilai-Nilai Kebhinekaan dalam Pendidikan Multikultural (Studi pada para Siswa SMP Yayasan Insan Mandiri Se-Bali).*** Penelitian bertujuan untuk mengetahui tentang nilai-nilai kebhinekaan yang paling dibutuhkan dalam mengembangkan pendidikan multikultural pada siswa SMP di Yayasan Insan Mandiri. Populasi dalam penelitian adalah siswa dan guru yang terdapat di empat lokasi yaitu (1) SMP St. Yoseph-Denpasar (2) SMP St. Paulus-Singaraja, (3) SMP. St. Thomas Aquino-Padang Tawang, (4) SMP Wana Murni – Palasari. Jumlah siswa keseluruhan 1464 orang, jumlah guru 73 orang. Sampel pada penelitian menggunakan teknik *purposive sampling* dengan penentuan jumlah sampel menggunakan tabel *Isaac & Michael* dengan taraf kesalahan 5%.

Definisi Operasional

a. Kebhinekaan:

Kebhinekaan yang dimaksud di sini dapat dimaknai sebagai keragaman,kemajemukan. Keragaman berasal dari kata ragam, yang apabila kita runut dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) memiliki arti: (a) tingkah, laku,ulah; (b) macam, jenis; (c) lagu, langgam; (d) warna, corak; (e) laras. Dengan demikian keragaman diartikan sebagai sesuatu yang bermacam-macam atau berjenis-jenis. Dalam konteks ini, keragaman adalah suatu keadaan masyarakat yang berbeda-beda suku, agama, bahasa, dan budaya

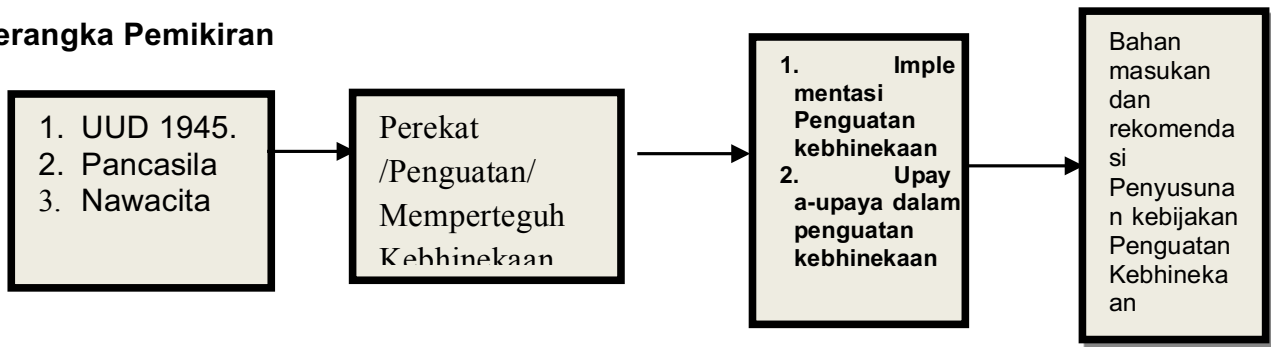
b. Perekat di sini diartikan sebagai suatu Penguatan yaitu : proses, cara, perbuatan menguati atau menguatkan. penguatan (reinforcement) mengandung makna menambahkan kekuatan pada sesuatu yang dianggap belum begitu kuat.

c. Implementasi: Ungkapan mekanisme mengandung arti bahwa implementasi bukan sekadar aktivitas, tetapi suatu kegiatan yang terencana dan dilakukan secara sungguh-sungguh berdasarkan acuan norma tertentu untuk mencapai tujuan kegiatan.

d. Upaya Penguatan: upaya-upaya yang dilakukan dalam penguatan kebhinekaan yang ditujukan kepada tingkah laku individu yang perlu diperkuat.

e. Negara Kesatuan Republik Indonesia:

Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) adalah negara yang berkedaulatan rakyat dengan berdasarkan kepada Ketuhanan Yang Maha Esa, Kemanusiaan yang adil dan beradab, Persatuan Indonesia, dan Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan/ perwakilan, serta dengan mewujudkan Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.

Kerangka Pemikiran

Gambar 1. Kerangka Pemikiran

4. Hasil dan Pembahasan

a. Kebhinekaan di Indonesia

Bangsa Indonesia didirikan dengan ciri kodrati majemuk, dan bhineka, baik dalam agama, suku maupun ras. Tanpa kemajemukan,keragaman dan kebinekaan, bukanlah mencirikan keberadaan negara Indonesia. Kebhinekaan merupakan sebuah fakta sekaligus sebagai tantangan, tantangan yang dihadapi secara bersama oleh seluruh elemen masyarakat. Dalam menghadapi tantangan bersama itu dibutuhkan prinsip untuk saling menghargai dan prinsip untuk selalu membangun hubungan (dialog) dengan orang lain. Kebhinekaan adalah adanya hubungan saling bergantung antar berbagai hal yang berbeda dan mengharuskan adanya dialog antar berbagai komponen masyarakat, dari segi agama, budaya dan sebagainya. Dalam kebhinekaan hal yang diperhatikan adalah keutuhan dan kebersamaan yang dijadikan sebagai acuan dalam membangun sebuah hubungan yang saling ketergantungan tersebut. Ketergantungan itu adalah prinsip hidup saling menghargai, tanpa harus melihat latar belakang apapun; saling menghargai perbedaan dan bukannya saling menyerang. Kebhinekaan Indonesia tidak mengenal batas mayoritas dan minoritas dalam bidang hidup apapun. Kebhinekaan Indonesia lebih kepada perwujudan masyarakat yang beradab dan sejahtera.

Masyarakat beradab dan sejahtera di Indonesia mengakui adanya kebhinekaan sebagai kekayaan hidup bersama. Kualitas kebhinekaan dibuktikan dengan berkembangnya kesanggupan sikap toleransi, saling mendengarkan, saling menghargai, saling menghormati satu sama lain. Terciptanya kehidupan bersama yang secara arif dan penuh kerelaan membangun kebersamaan sebagai cara hidup, lebih mulia dari hanya sloganisme atau ungkapan klise. Kebhinekaan dapat bertumbuh di masyarakat, jika ada kedewasaan dalam membangun kerjasama, dalam semangat kebebasan, persamaan dan persaudaraan. Adanya sikap ksatria dalam menjunjung tinggi nilai kejujuran, kebersamaan dan keikhlasan perlu dikembangkan.

Upaya dalam membangun kebhinekaan membutuhkan wawasan dan kemauan baik. Adanya hak dari setiap warga negara memeluk agama dan keyakinannya, namun tidak menjadikan perbedaan agama, suku atau keyakinan dan preperensi pilihan politik sebagai alasan untuk saling menegasi, dan memusuhi sesama anak bangsa sangat bertentangan dengan nilai-nilai sejati keagamaan. Konflik–konflik yang pernah terjadi di Indonesia diharapkan tidak terulang kembali di mana penguatan kebhinekaan harus terus direkat untuk penguatan Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Pancasila diterapkan sebagai dasar negara dan menjadi pandangan hidup bangsa Indonesia yang dipergunakan sebagai prinsip dan nilai yang menjadi karakteristik masyarakat Indonesia serta sebagai ideologi nasional yang dapat menjadi arah dan tujuan pembangunan negara Indonesia. Negara Kesatuan Republik Indonesia adalah kedaulatan bangsa Indonesia harus senantiasa dijaga dan dipertahankan dengan sistem pertahanan keamanan rakyat semesta, sehingga akhirnya dengan keberagaman yang ada di Indonesia dengan berbagai budaya dan suku bangsa serta etnis dan agama akan menjadikan Bhineka Tunggal Ika sebagai semboyan sekaligus prinsip negara yang dapat merajut kesatuan dan persatuan bangsa.

b. Implementasi Keberadaan Program terkait Nawacita Upaya Memperteguh Kebhinekaan

Kebhinnekaan merupakan sebuah fakta sekaligus sebagai tantangan, dengan demikian tantangan yang dihadapi, harus dihadapi secara bersama oleh seluruh elemen masyarakat. Selain sebagai fakta, kebhinnekaan adalah sebuah tantangan. Bahaya desintegrasi selalu merupakan ancaman baik riil maupun potensial. Munculnya aksi-aksi yang mengatas namakan agama, suku-budaya, bahkan politik, di berbagai daerah di Indonesia perlu mendapat perhatian dan upaya dalam mengantisipasinya. Sejarah mencatat, lahirnya semboyan nasional *"Bhineka Tunggal Ika"* merupakan pergumulan *"founding fathers"* yang sangat panjang, dan didasari pada pertimbangan pluralitas masyarakat Indonesia.

Penguatan kebhinekaan saat ini berhadapan dengan pihak dan kelompok yang tidak suka dan mengingkari pluralisme. Indonesia harus melakukan penguatan bangunan kebhinekaan. Krisis kebhinekaan telah menyebabkan persoalan antara lain angka pelanggaran terhadap kebebasan beragama.

Upaya mewujudkan nawacita point 9 dengan memperteguh kebhinekaan adalah fondasi bagi seluruh elemen bangsa tanpa kecuali agar hidup bergandengan-tangan demi kebangkitan bangsa. Dengan Nawacita mengajak seluruh elemen bangsa untuk bergandengan tangan, bahu-membahu membangun Indonesia.. Apalagi di kalangan generasi muda saat ini yang banyak dibentuk oleh nilai-nilai baru kehidupan global yang mengusung nilai-nilai kesetaraan dan pluralisme. Ketika dunia terkoneksi dan semakin tiada batas maka keberagaman seharusnya memang menjadi nilai dasar kehidupan. Salah satu kegiatan/tindakan kongkrit restorasi sosial seperti tertera dalam butir ke Sembilan Nawacita. konsepnya sangat sederhana, gerakan yang berdampak langsung pada masyarakat. Semangat yang mendasari program-program kabinet kerja untuk memajukan Indonesia, meningkatkan daya saing, membangun dari desa dan pinggiran dan meningkatkan kualitas hidup rakyat Indonesia yang dilakukan dibeberapa kota di Indonesia seperti Jakarta termasuk Yogyakarta yang menjadi lokus kajian.

Mengubah orientasi kebijakan pembangunan adalah bagian dari strategi menuju kemajuan dan kesejahteraan bangsa sekaligus juga wujud dari semangat untuk memperkuat kebhinekaan dan melakukan restorasi sosial. Melalui kebijakan pembangunan Indonesia sentris, pemerataan kesejahteraan bisa langsung dirasakan dampaknya oleh masyarakat. Kebhinekaan pun semakin teguh dan mendobrak batas-batas atau sekat-sekat yang selama ini memisahkan masyarakat penyandang disabilitas dan non disabilitas. Memperteguh kebhinekaan adalah

fondasi bagi seluruh elemen bangsa tanpa kecuali agar hidup bergandengan-tangan demi kebangkitan bangsa.

Dalam memperkuat kebhinekaan diperlukan untuk mengembangkan insentif khusus dalam upaya memperkenalkan dan mengangkat budaya lokal. Dalam meningkatkan proses pertukaran budaya untuk membangun kemajemukan sebagai kekuatan budaya. Budaya harus didialogkan dengan budaya lain, sehingga dapat saling mengenal antar budaya. Sehingga budaya harus dapat dipublikasikan kepada orang lain, sehingga dapat mengenal budaya kita dan diharapkan dapat menumbuhkan sikap saling menghormati.

5. Kesimpulan

Kesimpulan dalam tulisan ini dapat dikemukakan sebagai berikut :

1. Pemahaman tentang arti dari kebhinekaan dan penguatan kebhinekaan di Indonesia hasil kajian menunjukkan bahwa pada umumnya telah dipahami dan pemaknaannya sesuai dengan kondisi keberadaan bangsa Indonesia yang memiliki latar belakang dengan keberagaman suku, agama, budaya, pekerjaan dan lainnya.

2. Masyarakat di Indonesia menyadari bahwa adanya kebhinekaan sebagai kekayaan hidup bersama. Kualitas kebhinekaan di masyarakat Indonesia dapat dibuktikan dengan berkembangnya kesanggupan untuk mengembangkan sikap toleransi, saling mendengarkan, saling menghargai, saling menghormati satu sama lain di masyakakat.

3. Berdasarkan hasil kajian menunjukkan bahwa pemahaman responden terkait dengan 5 (lima) prioritas-prioritas dari Nawacita tentang penguatan/ memperteguh kebhinekaan di Indonesia telah dipahami dengan baik oleh masyarakat, namun masih diperlukan upaya-upaya dalam mendukung pelaksanaan prioritas-prioritas yang tertuang dalam Nawacita tentang upaya untuk memperteguh kebhinekaan di Indonesia tersebut.

4. Implementasi dari keberadaan beberapa program yang telah dilaksanakan dalam mendukung Nawacita tentang memperteguh kebhinekaan di Indonesia oleh instansi terkait berdasarkan hasil kajian menunjukan telah adanya beberapa program/kegiatan dalam mendukung prioritas dalam Nawacita untuk memperteguh kebhinekaan di Indonesia dan berdasarkan hasil kajian menunjukkan bahwa keberadaan program/kegiatan telah dilaksanakan dengan baik, namun dalam pelaksanaannya, peran dari instansi terkait dalam melaksanakan program/kegiatan masih perlu untuk ditingkatkan baik dari segi kuantitas maupun kualitas program/kegiatan agar dapat lebih menyentuh langsung kepada masyarakat dalam upaya untuk penguatan kebhinekaan di Indonesia.

5. Berdasarkan hasil kajian yang dilakukan terkait dengan upaya-upaya yang dapat dilakukan berkaitan dengan prioritas-prioritas yang tertuang dalam Nawacita terkait dengan memperteguh kebhinekaan di Indonesia. Menunjukkan bahwa terdapat beberapa upaya-upaya yang dapat dilakukan sesuai dengan prioritas-prioritas yang dilaksanakan/dituangkan dalam bentuk program/kegiatan dalam mendukung upaya memperteguh/ penguatan kebhinekaan di Indonesia.

Daftar Pustaka

A’la, Abdul, dkk.2005. Nilai-Nilai Pluralisme Dalam Islam, 2005, Pustaka Nuansa, Bandung,
Avrian, D. D. (2017). Makalah. Lampung: Universitas Lampung FISIP.
Baidhawi,Zakiyudin, 2006. Kredo Kebebasan Beragama, (Jakarta: PSAP)

Chomsah, 2012, Pluralism Dalam Perspektif Islam', Dalam Http://Penabutut.Com (30 Desember 2012).
Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1981. Antropologi Budaya: PT Rora Karya Jakarta.
Hadi, S. (2016). Pengertian Rasa Cinta Tanah Air. Retrieved Mei 2017, 4, from https://belanegarari.com/category/cinta-tanah-air/. Tanggal; 23 Maret 2018
http://www.beritasatu.com/politik/413603-kebinekaan-jadi-kekuatan-indonesia.html. Retrieved 2017 (2017, Mei 2).
Kemdikbud, (2014). Pengertian dan Makna Bhineka Tunggal Ika. from https://belajar.kemdikbud.go.id/SumberBelajar/tampilajar.php?ver=11&idmateri=725&mnu=Materi2&kl=7. Retrieved Mei 1, 2017,
Kamus Besar Bahasa Indonesia, Tahun 2002.
Lestari, A. E. (2012). Analisis Kebutuhan Tentang Nilai-Nilai Kebhinekaan dalam Pendidikan Multikultural (Studi Pada Para Siswa SMP Yayasan Insan Mandiri se Bali)L. Jurnal Penelitian Pascasarjana Undiksha ,
Muhammad,Husaen, 2011. Bandung, Putaka Nuansa.
Nawacita : Visi dan Misi Kabinet Kerja (Tahun 2014).
Sulistyo, E. (2016). Negara dan Kebhinekaan.
Susanti, Lili, 2011. Pluralisme di Indonesia. Makalah
Pius A. P, M. Dahlan, Kamus Ilmiah Popular, (Surabaya: Arkola, 1994), Cet. Ke-1, H
Sumbulah, Umi.2010. Islam , Radikal dan Pluralism Agama, (Malang: Badan Litbang Dan Diklat Kementrian Agama RI.
Undang-Undang Dasar 1945,
Wasid, 2010. Gus Dur Sang Guru Bangsa; Pergolakan Islam, Kemanusiaan Dan Kebangsaan, (Yogyakarta: Interpena).
Contoh :
Baycan, Tuzin, Aliy Ahv Gulumser Akgun And Seda Kundik. (2009, Vol 18 Issue 8). Succes Conditiions For Urban Network Eurocities And Sister City. . European Planning Studies , Pp. 1187 - 1206.

SERI STUDI KEBUDAYAAN II

INDONESIA DALAM RUANG IMAJINASI

RUANG IMAJINASI DALAM
EKONOMI POLITIK

Analisis Pengelolaan Dana Desa oleh Pemerintah Desa dalam Mewujudkan Pembangunan dan Pemberdayaan Masyarakat di Kabupaten Muaro Jambi

Iswandi dan Citra Darminto

Penelitian ini mencoba melihat fenomena kesenjangan antara desa dan kota karena pembangunan ekonomi sebelumnya cenderung bias ke kota (urban bias). Sebagai dampak pemberlakuan model pembangunan yang bias perkotaan sehingga sektor pertanian yang identik dengan ekonomi pedesaan mengalami kemerosotan dibandingkan dengan pertumbuhan sektor industri dan jasa yang identik dengan ekonomi perkotaan. Upaya pemerintah dalam melakukan tindakan intervensi sangat dibutuhkan untuk mengurangi tingkat kesenjangan antar wilayah dengan melakukan pembangunan pedesaan di Kabupaten Muaro Jambi. Menanggapi permasalahan tersebut, pemerintah memberi dukungan keuangan kepada desa salah satunya adalah berasal dari dana desa. Berdasarkan Peraturan Menteri Desa, Pembangunan Daerah Tertinggal, dan Transmigrasi Republik Indonesia Nomor 4 Tahun 2017 Tentang Perubahan Atas Peraturan Menteri Desa, Pembangunan Daerah Tertinggal, danTransmigrasi Nomor 22 Tahun 2016 tentang Penetapan Prioritas, untuk itu Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui sejauh mana pemerintah desa dalam pengelolalaan dana desa dalam mewujudkan pembanggunan dan pemberdayaan masyarakat desa di Kabupaten Muaro Jambi. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif deskriptif dengan melakukan observasi kepada semua pihak yang terlibat dalam pengelolaan dana desa. Berdasarkan observasi yang telah dilakukan, Pemerintah Kabupaten Muaro Jambi telah berinisiatif melakukan monitoring dan evaluasi kepada pemerintah desa dengan bersinergi dengan kepala desa, aparat hukum, serta masyarakat desa dalam pengelolaan dana desa untuk mewujudkan program pembangunan dan pemberdayaan masyarakat desa di Kabupaten Muaro Jambi. Namun dalam implementasinya banyak kepala desa yang belum mengetahui dan menyalahgunakan dana desa tersebut untuk kepentingan pribadi, serta peran pemerintah kabupaten tidak maksimal dalam melakukan fungsi kontrol terhadap pemerintah desa dalam pengelolaan dana desa.

1. Pendahuluan

Dewasa ini pemerintah Indonesia terus mengupayakan peningkatan pelaksanaan pembangunan nasional agar laju pembangunan daerah serta laju pembangunan desa dan kota semakin seimbang dan serasi. Namun, pembangunan nasional pada pelaksanaannya masih dihadapkan dengan masalah pokok pembangunan seperti ketimpangan pembangunan antara desa dan kota di Indonesia. Ketimpangan pembangunan terjadi karena banyak faktor yang memengaruhinya sehingga pembangunan di Indonesia tidak merata sehingga berdampak pada tingginya kemiskinan di Indonesia. Terkait dengan masalah kemiskinan, menurut data BPS jumlah penduduk miskin pada tahun 2016 penduduk kota dengan kemiskinan sebesar 8.60% sedangkan kemiskinan di pedesaan sebesar 14.70%. Menanggapi permasalahan tersebut, strategi pemerintah untuk mengatasi ketimpangan pembangunan yaitu dengan melaksanakan pembangunan nasional yang menaruh perhatian besar terhadap pembangunan desa.[1]

Pembangunan desa mempunyai peranan yang sangat penting dan strategis dalam rangka “Pembangunan Nasional dan Pembangunan Daerah”, karena di dalamnya terkandung unsur pemerataan pembangunan dan hasil-hasilnya serta menyentuh secara langsung kepentingan sebagian besar masyarakat yang bermukim di perdesaan dalam rangka upaya meningkatkan kesejahteraan mereka. Dalam pembangunan desa, pemerintahan desa berkedudukan sebagai

[1] Adisasmita, Rahardjo. 2006. *Membangun Desa Partisipatif.* Graha Ilmu. Yogyakarta, hal 8

subsistem dari sistem penyelenggaraan pemerintahan di Indonesia, sehingga desa memiliki kewenangan, tugas, dan kewajiban untuk mengatur dan mengurus kepentingan masyarakatnya sendiri. Dalam menyelengarakan kewenangan, tugas, dan kewajiban desa dalam penyelenggaraan pemerintahan maupun pembangunan maka dibutuhkan sumber pendapatan desa (Kemendesa, 2016).

Pembangunan pedesaan sebagai bagian integral dari pembangunan nasional pada dasarnya bertujuan untuk meningkatkan kesejahteraan masyarakat. Pembangunan pedesaan itu sendiri merupakan pembangunan berbasis pedesaan dengan mengedepankan kearifan lokal kawasan pedesaan yang mencakup struktur demografi masyarakat, karakteristik sosial budaya, karakterisktik fisik/geografis, pola kegiatan usaha pertanian, pola keterkaitan ekonomi desa-kota, sektor kelembagaan desa, dan karakteristik kawasan pemukiman.[2]

Fenomena kesenjangan perkembangan antarwilayah di suatu wilayah, meliputi wilayah-wilayah yang sudah maju dan wilayah-wilayah yang sedang berkembang memicu kesenjangan sosial antar wilayah. Salah satu faktor terjadi kesenjangan antara desa dan kota karena pembangunan ekonomi sebelumnya cenderung bias kota (*urban bias*). Sebagai dampak pemberlakuan model pembangunan yang bias perkotaan, sektor pertanian yang identik dengan ekonomi perdesaan mengalami kemerosotan. Dibandingkan dengan pertumbuhan sektor industri dan jasa yang identik dengan ekonomi perkotaan, sektor pertanian menjadi semakin tertinggal. Untuk mengatasi hal tersebut, pemerintah mencoba melakukan tindakan intervensi untuk mengurangi tingkat kesenjangan antar wilayah dengan melakukan pembangunan pedesaan.[3]

Menanggapi permasalahan tersebut, pemerintah memberi dukungan keuangan kepada desa, salah satunya adalah berasal dari dana desa. Berdasarkan Peraturan Menteri Desa, Pembangunan Daerah Tertinggal, dan Transmigrasi Republik Indonesia Nomor 4 Tahun 2017 tentang Perubahan Atas Peraturan Menteri Desa, Pembangunan Daerah Tertinggal, dan Transmigrasi Nomor 22 Tahun 2016 Tentang Penetapan Prioritas Penggunaan Dana Desa Tahun 2017, pada pasal 4 peraturan tersebut dikemukakan bahwa "*Prioritas Penggunaan Dana Desa untuk membiayai pelaksanaan program dan kegiatan di bidang Pembangunan Desa dan Pemberdayaan Masyarakat Desa*".

Pembangunan yang berbasis pedesaan diberlakukan untuk memperkuat fondasi perekonimian negara, mempercepat pengentasan kemiskinan, dan pengurangan kesenjangan perkembangan antarwilayah sebagai solusi bagi perubahan sosial, desa sebagai basis perubahan. Dalam realisasinya, pembangunan pedesaan memungkinkan sumber-sumber pertumbuhan ekonomi digerakkan ke pedesaan sehingga desa menjadi tempat yang menarik sebagai tempat tinggal dan mencari penghidupan. Infrastruktur desa, seperti irigasi, sarana dan prasarana transportasi, listrik, telepon, sarana pendidikan, kesehatan dan sarana-sarana lain yang dibutuhkan, harus bisa disediakan sehingga memungkinkan desa maju dan berkembang. [4]

Skala prioritas pembangunan pedesaan yang berbasis pada pengembangan pedesaan (*rural based development*), meliputi (1) pengembangan ekonomi lokal, (2) pemberdayaan masyarakat, (3) pembangunan prasarana dan sarana, dan (4) pengembangan kelembagaan. Selanjutnya, model intervensi terhadap proses pembangunan pedesaan bertumpu pada pandangan yang menganggap bahwa pengkotaan pedesaan (*rural urbanization*) yang berdasarkan pengembangan perkotaan dan pedesaan. Hal tersebut sebagai kesatuan ekonomi dan kawasan serta pengembangan kegiatan pertanian secara modern melalui mekanisasi dan

[2] Adisasmita, Rahardjo. 2006. *Pembangunan Pedesaan dan Perkotaan.* Graha Ilmu. Yogyakarta
[3] Beratha, I Nyoman. 1991. *Pembangunan Desa Berwawasan Lingkungan.* Bumi Aksara, Jakarta hal 97
[4] Bintoron, Tjokroamidjojo. 1978. *Pengantar Administrasi Pembangunan.* LP3ES, Jakarta hal 238

industrialisasi pertanian dan penerapan standar pelayanan minimum yang sama antara desa dan kota. Dalam intervensi pembanguan pedesaan digunakan analisis terhadap anatomi desa sehingga tidak kontraproduktif dalam merealisasikan pembangunan pedesaan. Anatomi tersebut mencakup struktur demografi masyarakat, karakteristik sosial-budaya, karakterisktik fisik/geografis, pola kegiatan usaha pertanian, pola keterkaitan ekonomi desa-kota, sektor kelembagaan desa, dan karakteristik kawasan pemukiman sehingga dalam pembangunan pedesaan berlandaskan pada kearifan lokal.

Pemberdayaan masyarakat desa bertujuan memampukan desa dalam melakukan aksi bersama sebagai suatu kesatuan tata kelola pemerintahan desa, kesatuan tata kelola lembaga kemasyarakatan desa dan lembaga adat serta kesatuan tata ekonomi dan lingkungan. Pemberdayaan masyarakat desa dilaksanakan oleh pemerintah desa, Badan Permusyawaratan Desa, forum musyawarah desa, lembaga kemasyarakatan desa, lembaga adat desa, BUM Desa, badan kerja sama antardesa, forum kerja sama desa, dan kelompok kegiatan masyarakat lain yang dibentuk untuk mendukung kegiatan pemerintahan dan pembangunan pada umumnya.[5]

Melalui Undang-undang Nomor 6 tahun 2014 tentang desa, Pasal 72 ayat 1 huruf (b) menyebutkan bahwa salah satu sumber pendapatan desa adalah alokasi anggaran pendapatan dan belanja negara. Alokasi anggaran tersebut adalah salah satu bentuk program pemerintah dalam rangka mempercepat pembangunan pedesaan. Untuk mengimplementasikan hal tersebut, pemerintah menerbitkan Peraturan Pemerintah Nomor 60 tahun 2014 tentang Dana Desa yang bersumber dari Anggaran Pendapatan dan Belanja Negara, diluncurkan Dana Desa (DD) yang dialokasikan oleh pemerintah pusat untuk mendanai penyelenggaraan pemerintahan, pelaksanaan pembangunan, dan pembinaan kemasyarakatan, serta pemberdayaan masyarakat desa berdasarkan kewenangan dan kebutuhan desa.

Filosofi yang terkandung dari adanya dana desa adalah meningkatkan kesejahteraan dan pemerataan pembangunan melalui peningkatan pelayanan publik di desa, memajukan perekonomian desa, mengatasi kesenjangan pembangunan antardesa serta memperkuat desa sebagai subjek pembangunan. Mengubah paradigma yang tadinya menganggap bahwa masyarakat merupakan obyek pembangunan menjadi masyarakat sebagai subjek pembangunan. Sehingga pembangunan dapat dilaksanakan dari masyarakat, oleh masyarakat dan untuk masyarakat dengan menjalankan prinsip transparansi, akuntabel, dan partisipatif.

Total dana desa yang dialokasikan dalam APBN adalah sebesar Rp 20.766,2 triliun sehingga rata per desa mendapatkan alokasi sebesar Rp 280,51 juta. Alokasi terendah sebesar Rp 254,47 juta dan alokasi tertinggi sebesar Rp 1.121,04 juta dengan rasio 1:4,4. Pada tahun 2017, dana desa dari APBN meningkat menjadi Rp60 triliun, secara nasional rata-rata per desa akan menerima Rp 800 juta.

Dana desa tahun 2017 untuk Provinsi Jambi meningkat jika dibandingkan tahun 2016. Pada tahun 2016, pemerintah pusat mengucurkan dana sebesar Rp865 M untuk Provinsi Jambi dan pada tahun 2017 naik menjadi Rp1,09 Triliun. Dana tersebut akan dibagikan ke 1.399 desa yang terletak di 9 kabupaten dan 1 kota di Provinsi Jambi, kecuali Kota Jambi. Untuk alokasi dana desa tahun 2017, Kabupaten Batanghari, dengan 110 desa, dana yang akan ditransfer sebesar Rp87,86 M. Kabupaten Bungo Rp1,09 M, yang akan dibagikan untuk 141 desa. Selanjutnya, Kabupaten Kerinci untuk 286 desa, dana sebesar Rp213 M. Kabupaten Merangin untuk 144 desa, Rp127,6 M. Kabupaten Muaro Jambi Rp117,5 M untuk 150 desa. Kabupaten Sarolangun Rp117,1 M untuk 149 desa. Kabupaten Tanjung Jabung Barat Rp90 M untuk 114 desa.

[5] Eko, Sutoro. 2005. *Pembaharuan Otonomi Daerah.* APMD Press, Yogyakarta

Kabupaten Tanjungjabung Timur Rp60 M untuk 73 desa, Kabupaten Tebo Rp85,8 M untuk 107 desa dan Sungai Penuh Rp42,8 M untuk 65 desa.[6]

Kabupaten Muaro Jambi terdiri dari 144 desa yang tersebar di 10 kecamatan. Untuk Tahun Anggaran 2015 jumlah dana desa yang diterima adalah sebesar Rp 55.105.381.000,00 dengan pagu alokasi dasar sebesar Rp 49.594.842.900,00 dan pagu *formula base* sebesar Rp 5.510.538.100,00. Sedangkan untuk Tahun Anggaran 2016 jumlah dana desa yang diterima Kabupaten Muaro Jambi adalah sebesar Rp127.599.680.000,00 dengan pagu alokasi dasar sebesar Rp 111.239.712.000,00 dan pagu *formula base* sebesar Rp 12.359.968.000,00.

Pemerintah memberikan perhatian tersendiri kepada desa mengingat sebagian besar jumlah penduduk berdomisili pada wilayah pedesaan daripada tinggal di kota, demikian halnya di Kabupaten Muaro Jambi. Berdasarkan Muaro Jambi dalam angka tahun 2016 dan data dari Badan Pemberdayaan Masyarakat dan Pemerintahan Desa (BPMPD) Kabupaten Muaro Jambi 2016, jumlah penduduk Kabupaten Muaro Jambi tercatat sebanyak 366.315 jiwa, sebanyak 296.672 jiwa (81%) merupakan penduduk di desa dan sisanya sebanyak 69.643 jiwa (19%) merupakan penduduk kota.

Penggunaan dana desa untuk pembangunan desa dan pemberdayaan masyarakat desa dilaksanakan secara padat karya dan swakelola, artinya dikelola sendiri oleh masyarakat yang dipimpin oleh pemerintah desa dan perangkat desa. Hal ini juga berpotensi memunculkan permasalahan dikemudian hari apabila pengelolaannya menyimpang dari peraturan perundang-undangan berlaku yang mengatur mengenai mekanisme swakelola. Dengan demikian, aparat desa selaku tim pengelola teknis keuangan desa haruslah membuka wawasan dan pengetahuan agar kesalahan dalam pengelolaan dana desa dapat ditekan seminimal mungkin.

Pada penggunaan dana desa di Kabupaten Muaro Jambi masih dijumpai kegiatan yang belum tepat sasaran. Contohnya dijumpai penggunaan dana desa untuk pembangunan drainase padahal pada lokasi pembangunan tersebut tidak begitu perlu membutuhkan drainase yang permanen. Adapula yang digunakan untuk perbaikan jalan setapak yang kondisinya belum rusak parah padahal pada desa tersebut terdapat jalan desa yang lebih membutuhkan perhatian guna mengangkut hasil produksi pertanian warganya dan terdapat pula desa yang memiliki potensi sumber daya energi akan tetapi desa tersebut tidak memiliki pasokan listrik yang cukup untuk masyarakatnya.

Penggunaan dana desa dalam pemberdayaan masyarakat juga belum menunjukan hasil yang nyata, kenaikan jumlah dana desa yang diterima oleh Kabupaten Muaro Jambi tidak diimbangi dengan menurunnya jumlah penduduk miskin di Kabupaten Muaro Jambi. Berdasarkan data yang dihimpun dari UPTD Penanggulangan Kemiskinan Dinas Sosial, Tenaga Kerja dan Transmi Kabupaten Muaro Jambi menunjukan bahwa jumlah penduduk miskin di Kabupaten Muaro Jambi mengalami kenaikan yang cukup fantastis yaitu dari angka 14.678 jiwa naik menjadi 19.795 jiwa atau sebesar 35% sedangkan jumlah penduduk mengalami kenaikan sebesar 2% dari 360.178 jiwa naik menjadi 366.315 jiwa. Selain kondisi angka kemiskinan yang menunjukan peningkatan tajam, kondisi angka tingkat pengangguran terbuka juga menunjukkan kondisi yang memprihatinkan di mana tingkat pengangguran terbuka untuk tahun 2015 sebesar 918 orang naik sebesar 115% menjadi 1.970 orang untuk tahun 2016.

Beberapa permasalahan dalam pengelolaan dana desa yang penulis temukan di lapangan diantaranya minimnya SDM yang kompeten. Masih banyaknya kades dan perangkat desa yang belum memahami bagaimana menyusun RPJMD, Renstra, Renja, APB Desa yang fungsi

---

[6] Fakrullah, Zudan, dkk. 2004. *Kebijakan Desentralisasi di Persimpangan*. Jakarta. CV. Cipruy. Ha 822

utamanya sebagai dokumen perencanaan yang akan menjadi acuan dalam menyelenggarakan pemerintahan desa. Lemahnya dari sisi perencanaan ini berakibat pada tidak maksimalnya kinerja pemerintahan desa, karena kegiatan yang dilaksanakan tidak bersumber dari analisis perencanaan kebutuhan desa yang tepat, sehingga tidak memberikan dampak yang besar bagi masyarakat desa.

Permasalahan lainya berkenaan dengan terbatasnya sarana dan prasarana pendukung. Banyak desa di Kabupaten Muaro Jambi yang masih minim sarana pendukung seperti tidak ada Listrik, jalan yang rusak parah, jembatan yang putus dan sinyal *handphone* yang belum tersedia, bahkan ada desa yang tidak memiliki akses jalan darat sehingga hanya dapat ditempuh melalui sungai. Dengan kondisi desa yang tidak dialiri listrik negara serta akses transportasi yang buruk memberikan dampak sulitnya komputerisasi pengelolaan keuangan dilaksanakan.

Program pemberdayaan masyarakat desa kurang mendapatkan perencanaan yang matang dari pemerintah desa. Selama ini pengelolaan dana desa hanya difokuskan dalam wujud pembangunan desa. Pemberdayaan bukanlah program yang dapat dilaksanakan dalam jangka waktu singkat atau bersifat temporer. Pemberdayaan harus dilaksanakan secara berkesinambungan dengan terus mengembangkan jenis-jenis kegiatan yang paling tepat untuk komunitas. Meskipun telaahan mengenai program pemberdayaan banyak mengemukakan kelemahan-kelemahan yang terjadi dalam pelaksanaan program dan ketidakberhasilan kelompok sasaran untuk mencapai tujuan. Namun harus diakui juga bahwa ada banyak program pemberdayaan yang berhasil dan mencapai tujuan yang ditetapkan. Kendala yang terjadi dalam pelaksanaan program pemberdayaan dapat berasal dari kepribadian individu dalam komunitas dan bisa juga berasal dari sistem sosial.[7]

Kondisi sebagaimana diuraikan di atas menggambarkan bahwa tujuan pemerintah melalui dana desa dalam hal meningkatkan kesejahteraan masyarakat dengan program pembangunan dan pemberdayaan masyarakat desa kepada seluruh desa di Indonesia belum membuahkan hasil yang maksimal, khususnya di Kabupaten Muaro Jambi. Berdasarkan uraian diatas maka penulis merasa tertarik untuk melakukan penelitian ilmiah dengan judul **Analisisis Pengelolaan Dana Desa dalam Pembangunan dan Pemberdayaan Masyarakat di Kabupaten Muaro Jambi**"

2. Metodologi

Dalam metode penelitian ini, ada beberapa uraian dan langkah-langkah yang dikemukakan seperti berikut:

2.1 Lokasi Penelitian

Penelitian dalam proposal ini dilaksanakan yang menjadi fokus utamanya yaitu di kantor Badan Pemberdayaan Masyarakat dan Pemerintahan Desa (BPMPD) serta beberapa desa di Kabupaten Muaro Jambi.

2.2 Tipe penelitian

Tipe penelitian yang digunakan adalah penelitian kualitatif adalah suatu proses untuk menemukan permasalahan dalam pengelolaan dana desa dalam pembangunan dan pemberdayaan masyarakat di Kabupaten Muaro Jambi.

2.3 Populasi dan Sampel Penelitian

2.3.1 Populasi

[7] Juliantara, Dadang . 2003. *Pembahuruan Desa, Bertumpu Pada Angka Terbawah*. Yogyakarta Lappera Pustaka Utama hal 64

Menurut Duwi Priyanto (2008), populasi adalah suatu kelompok atau kumpulan subjek atau objek yang akan dikenai generalisasi hasil penelitian. Populasi penelitian merupakan keseluruhan dari objek penelitian yang dapat berupa manusia, hewan, tumbuh-tumbuhan, udara, gejala, nilai, peristiwa, sikap hidup, dan sebagainya, sehingga objek-objek ini dapat menjadi sumber data penelitian (Bungin, 2013).

Cara dalam populasi ini dilakukan apabila pengambilan subjek penelitian meliputi keseluruhan populasi yang ada. Populasi yang dimaksud dalam penelitian ini adalah Kepala Badan Pemeberdayaan Masyarakat dan Pemerintah Desa dan 10 pemerintah desa di Kabupaten Muaro Jambi yang terlibat membuat rencana dalam pembangunan desa.

2.3.2 Sampel

Menurut Duwi Priyanto (2008), sampel adalah bagian dari populasi yang akan diteliti. Cara sampel adalah pengambilan subjek penelitian dengan cara menggunakan sebagian dari populasi yang ada. Biasanya karena berbagai keterbatasan yang dimiliki peneliti, mereka cenderung untuk menggunakan sampel sebagai subjek yang ingin dimintai datanya.

Dalam penelitian ini menggunakan metode dalam penarikan sampel adalah purposif sampling yaitu teknik penelitian yang lebih mengutamakan tujuan penelitian daripada sifat populasi dalam menentukan sampel penelitian.

Sampel dalam penelitian ini yaitu:

1. Kepala Badan Pemeberdayaan Masyarakat dan Pemerintahan Desa (BPMPD)
2. Ketua Badan Pemusyawaratan Desa (BPD)
3. Wakil Ketua Badan Pemusyawaratan Desa (BPD)
4. Kepala desa
5. Masyarakat desa

Pada dasarnya penggunaan sampel penelitian diperkenankan dalam prosedur penelitian yang selama sampel tersebut dapat mewakili populasinya secara baik serta menggunakan teknik pengambilan sampel yang benar.

2.4 Sifat Penelitian

Sifat Penelitian yang diambil yaitu dari penelitian lapangan (*empiris research*). Penelitian lapangan yaitu peneliti akan melakukan penelitian secara langsung kelapangan untuk melihat fakta secara langsung kemudian dianalisis.

2.5 Teknik dan Alat Pengumpulan Data

2.5.1 Observasi

Faktor utama dalam observasi yaitu *observer* (pengamat) dan orang yang diamati kemudian menjadi pemberi informasi. Metode observasi adalah metode pengumpulan data yang digunakan untuk menghimpun data penelitian, data penelitian tersebut dapat diamati oleh peneliti.

Teknik observasi yang digunakan yaitu observasi secara langsung. Observasi secara langsung adalah pengamatan yang dilakukan secara langsung pada objek yang diobservasi. Observasi secara langsung ada beberapa bentuk, tetapi peneliti menggunakan observasi secara langsung berstruktur. Observasi berstruktur adalah peneliti telah mengetahui aspek atau aktivitas apa yang akan diamati, yang relevan dengan masalah dan tujuan penelitian, karena pada pengamatan, peneliti telah terlebih dahulu mempersiapkan materi pengamatan dan instrumen yang akan digunakan.

2.5.2 Wawancara

Metode wawancara adalah proses memperoleh keterangan untuk tujuan penelitian dengan cara tanya jawab sambil bertatap muka antara pewawancara dengan responden atau orang yang diwawancarai.

Metode wawancara yang digunakan yaitu wawancara tidak terstruktur. Wawancara tidak terstruktur adalah wawancara yang bebas di mana peneliti tidak menggunakan pedoman wawancara yang telah tersusun secara sistematis dan lengkap untuk pengumpulan datanya (Sugiyono, 2014).

2.5.3 Dokumentasi

Metode dokumentasi adalah metode pengumpulan data yang digunakan dalam metodologi penelitian sosial. Pada intinya metode dokumentasi adalah metode yang digunakan untuk menelusuri data historis.

2.6 Klasifikasi Data/Bahan

2.6.1 Data Primer

Data primer yaitu data yang diambil dari sumber data primer atau sumber data di lapangan. Sumber data ini adalah sumber pertama di mana sebuah data dihasilkan (Bungin, 2013).

2.6.2 Data Sekunder

Data sekunder yaitu data yang diperoleh secara langsung dari sumber penelaahan kepustakaan dan dokumen-dokumen yang berkaitan dengan masalah penelitian (Bungin, 2013).

2.7 Teknik dan Alat Pengumpulan Data

Analisis data kualitatif adalah bersifat induktif, yaitu suatu analisis berdasarkan data yang diperoleh, selanjutnya dikembangkan menjadi hipotesis. Berdasarkan hipotesis yang dirumuskan berdasarkan data tersebut, selanjutnya dicarikan data lagi secara berulang-ulang sehingga selanjutnya dapat disimpulkan apakah hipotesis tersebut diterima atau ditolak berdasarkan data yang terkumpul (Sugiyono, 2014).

3. Pembahasan

3.1 Peran Pemerintah Desa

Peran pemerintah desa dalam proses pembuatan perencanaan pembangunan adalah kedudukan pemerintah desa dalam prosedur atau urutan pelaksanaan dalam menetapkan suatu perencanaan secara matang dalam hal pembangunan di suatu desa. Menyusun perencanaan pembangunan desa sesuai dengan kewenangannya dengan mengacu pada perencanaan pembangunan kabupaten/kota, pembangunan desa dilaksanakan oleh pemerintah desa dengan melibatkan seluruh masyarakat desa dengan semangat gotong royong.

Pada era globalisasi ini fenomena pembangunan dihadapkan pada permasalahan yang semakin bertambah kompleks, maka untuk mewujudkan konsep masyarakat adil dan makmur berdasarkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945 bukanlah suatu hal yang mudah dalam pelaksanaannya. Agar pembangunan nasional dapat mewujudkan cita-cita seperti yang diinginkan oleh bangsa Indonesia, maka diperlukan adanya keterlibatan seluruh komponen bangsa secara proporsional. Pembangunan desa sebagai bagian dari pembangunan nasional merupakan ujung tombak dari pembangunan nasional yang strategis. Maksudnya yaitu pembangunan desa merupakan bagian terpenting yang menentukan keberhasilan dari pembangunan nasional nantinya. Suksesnya pembangunan desa akan berimbas pada keberhasilan pembangunan nasional secara keseluruhan.

Dengan demikian, untuk menumbuhkan partisipasi masyarakat diperlukan adanya pemimpin formal yang berfungsi mendorong dan memotivasi masyarakat untuk ikut berpartisipasi secara aktif dalam pembangunan desa. Pemerintah desa sebagai pemimpin formal yang ada di desa berfungsi sebagai administrator pemerintah, administrator pembangunan, dan administrator kemasyarakatan. Dengan demikian, pemerintah desa harus mampu berperan sebagai motivator, komunikator, serta mampu membina organisasi kemasyarakatan guna meningkatkan partisipasi masyarakat dalam proses pembangunan.

Wujud dari partisipasi masyarakat dalam hal ini yaitu diharapkan masyarakat ikut menjaga dan memelihara semua hasil pembangunan di desanya dengan sebaik-baiknya, bukan sebaliknya merusak. Semua masyarakat desa hendaknya dapat memanfaatkan hasil pembangunan dengan baik, tidak hanya sebatas memanfaatkannya, tetapi juga ikut menjaga kelestariannya agar dapat dimanfaatkan untuk generasi yang akan datang. Sesuai dengan hal tersebut, maka partisipasi masyarakat dalam memelihara hasil-hasil pembangunan yang ada di desa telah dilaksanakan dengan baik oleh masyarakat secara keseluruhan. Kegiatan pemeliharaan oleh masyarakat desa bisa dilihat pada kondisi masjid maupun pos kamling masih dalam kondisi yang baik dan sangat layak untuk digunakan.

3.1 Kendala Pemerintah desa Dalam Pelaksanaan Pembangunan dan Pemberdayaan Masyarakat

Faktor komunikasi merupakan faktor yang sangat penting dalam menumbuhkan dan meningkatkan partisipasi masyarakat agar bersedia dengan sukarela ikut serta secara aktif dalam setiap kegiatan pembangunan di desanya. Kegiatan komunikasi yang dilakukan oleh pemerintah desa untuk meningkatkan partisipasi masyarakat dalam pembangunan di desanya sudah sangat baik, terbukti dengan partisipasi dari masyarakat yang sangat tinggi dalam pembangunan desa. Hal ini dibuktikan dengan kehadiran masyarakat dalam setiap pelaksanaan program-program pembangunan. Kegiatan komunikasi yang dilakukan oleh pemerintah desa selain dilakukan dalam sebuah rapat pertemuan dan musyawarah (*rembug desa*) juga dilakukan pada saat pemerintah desa melakukan kunjungan ke wilayah lingkungan RT/RW.

Alokasi Dana Desa (ADD) dimaksudkan untuk membiayai program pemerintahan desa dalam melaksanakan kegiatan pemerintahan dan pemberdayaan masyarakat dan dengan adanya bantuan dan dari pemerintah kabupaten berupa ADD tersebut telah mendukung dan membantu pelaksanaan program pembangunan yang ada di desa. Namun, di sisi lain, dengan adanya bantuan tersebut telah membuat sebagian masyarakat menjadi mempertimbangkan bantuan atau sumbangan apa yang akan diberikan untuk pembangunan di desanya karena masyarakat lebih cenderung untuk menunggu bantuan dana dari pemerintah. Kecenderungan berpikir seperti ini muncul karena dengan adanya ADD tersebut telah membuat masyarakat jadi menggantungkan dalam hal pembiayaan pembangunan yang akan dilaksanakan di desa. Masyarakat masih ada yang beranggapan bahwa pembangunan di desa mereka sepenuhnya dibiayai oleh pemerintah. Padahal maksud dari ADD itu sendiri ialah untuk mebiayai program pemerintahan desa dalam melaksanakan kegiatan pemerintah dan pemberdayaan masyarakat, jadi tidak sepenuhnya hanya untuk pembangunan fisik desa saja.

Faktor penghambat bagi pemerintah desa dalam menyampaikan informasi dan program-program pembangunan kepada masyarakat desa yang seringkali dihadapi yaitu faktor rendahnya tingkat pendidikan yang dimiliki oleh sebagian besar masyarakat. Dengan tingkat pendidikan yang rendah seperti ini, menjadikan hambatan kepada pemerintah desa di dalam penyampaian setiap informasi dan program-program pembangunan, mereka kurang tanggap, tidak cepat mengerti dan memahami apa yang disampaikan oleh pemerintah desa. Oleh karena itu, diharapakan agar warga masyarakat saling melengkapi, maksudnya di sini ialah untuk masyarakat yang berpendidikan tinggi diharapakan agar dapat membantu upaya pemerintah desa dalam menyampaikan informasi tentang program-program pembangunan kepada masyarakat yang

berpendidikan rendah, karena mereka lebih cepat mengerti dan memahami tentang program-program pembangunan yang akan dilaksanakan. Sedangkan untuk masyarakat yang berpendidikan tinggi yang enggan melakukan pekerjaan kasar, diperlukan pendekatan oleh pemerintah desa kepada mereka dengan memberikan pengertian dan arahan bagaimana pentingnya partisipasi tenaga mereka dalam kegiatan pembangunan seperti yang dilakukan oleh masyarakat yang mempunyai tingkat pendidikan rendah dalam membangun desa.

4. Kesimpulan

Pemerintah desa adalah pimpinan pemerintah desa yang secara langsung dicalonkan oleh masyarakat setempat ditetapkan dengan surat keputusan pejabat yang berwenang mengangkat dan memberhentikan, yaitu bupati/wali kota atas nama gubernur. Pemerintah desa mempunyai tugas yang cukup berat dalam penyelenggaraan pemerintah desa. Koordinasi mutlak diperlukan dalam sebuah organisasi, karena organisasi merupakan pelaksana fungsi manajemen dari seorang pemimpin dalam rangka menghimpun orang-orang, materi, dan metode untuk bekerja sama ke arah pencapaian tujuan. Pengawasan adalah proses pengamatan pelaksanaan seluruh kegiatan organisasi untuk menjamin agar pekerjaan yang sedang dilakukan berjalan sesuai dengan rencana yang telah ditentukan sebelumnya. Pengawasan dilakukan untuk mengetahui tingkat keberhasilan suatu organisasi di dalam melaksanakan program-program yang telah direncanakan, apakah di dalam pelaksanaannya telah sesuai dengan apa yang direncanakan ataukah belum.

Pemerintah desa sebagai pemimpin formal di desa yang merupakan administrator pemerintah, administrator masyarakat, dan administrator pembangunan mempunyai peranan yang sangat penting dalam menumbuhkan, menggerakkan, dan meningkatkan partisipasi masyarakat untuk ikut aktif dalam kegiatan pembangunan desa. Alokasi Dana Desa (ADD) merupakan dana bantuan pemerintah kabupaten yang dimaksudkan untuk membiayai program pemerintah desa dalam melaksanakan kegiatan pemerintahan dan pemberdayaan masyarakat, karena dengan bantuan ini dapat membantu terlaksananya pembangunan desa dalam hal pembiayaan atau pembangunan. Tingkat pendapatan yang dimiliki oleh suatu masyarakat akan memengaruhi tingkat partisipasi mereka dalam pembangunan desa, khususnya dalam bentuk swadaya uang.

Daftar Pustaka

Sugiyono. 2014. *Memahami Penelitian Kualitatif,* Alfabeta: Bandung.

Hanif, Nurcholis. 2011. *Pertumbuhan dan Penyelenggaraan Pemerintahan Desa,* Erlangga: Jakarta.

HAW, Wijaja. 2003. *Otonomi Desa Merupakan Otonomi yang Asli Bulat dan Utuh*, PT RajaGrafindo Persada: Jakarta.

Mudrajad, Kuncoro. 2012. *Perencanaan Daerah " Bagaimana Membangun Ekonomi Lokal, Kota dan Kawasan,*Salemba Empat: Jakarta.

Ali, Madekhan, 2007, *Orang Desa Anak Tiri Perubahan*, Anvorroes Pers, Malang

Adisasmita, Rahardjo. 2006. *Membangun Desa Partisipatif.* Graha Ilmu. Yogyakarta

Adisasmita, Rahardjo. 2006. *Pembangunan Pedesaan dan Perkotaan.* Graha Ilmu. Yogyakarta

Beratha, I Nyoman. 1982. *Desa, Masyarakat dan Pembangunan Desa.* Ghalia Indonesia, Jakarta

The Liang Gie. 1968.*Pertumbuhan Pemerintah Daerah di Negara Republik Indonesia*, Gunung Agung: Jakarta.

Peraturan Pemerintah Nomor 08 tahun 2016 tentang perubahan kedua atas PP Nomor Permendagri No. 113/2014 tentang Pengelolaan Keuangan Desa

Peran Kepala Desa Dalam Pelaksanaan Pembangunan Desa

A Zarkasi, Firmansyah Putra dan Dimas Rizal

Tujuan penelitian ini adalah untuk mengetahui peran kepala desa dalam proses perencanaan pembangunan desa kemudian guna meningkatkan kesejahteraan masyarakat di desa dan kualitas hidup manusia serta upaya penanggulangan kemiskinan dengan penyediaan pemenuhan kebutuhan pokok, pembangunan sarana dan prasarana, pengembangan potensi ekonomi yang ada, serta pemanfaatan sumber daya alam dan lingkungan secara berkelanjutan. Penelitian dilakukan dengan menggunakan penelitian lapangan (empiris research). Penelitian lapangan yaitu peneliti akan melakukan penelitian secara langsung ke lapangan untuk melihat fakta secara langsung kemudian dianalisis. Peran kepala desa dalam proses pembuatan perencanaan pembangunan adalah kedudukan kepala desa dalam prosedur atau urutan pelaksanaan dalam menetapkan suatu perencanaan secara matang dalam hal pembangunan di suatu desa. Menyusun perencanaan pembangunan desa sesuai dengan kewenangannya dengan mengacu pada perencanaan pembangunan kabupaten/kota. Pembangunan desa dilaksanakan oleh pemerintah desa dengan melibatkan seluruh masyarakat desa dengan semangat gotong royong. Faktor komunikasi merupakan faktor yang sangat penting dalam menumbuhkan dan meningkatkan partisipasi masyarakat agar bersedia dengan sukarela ikut serta secara aktif dalam setiap kegiatan pembangunan di desanya. Faktor penghambat bagi kepala desa di dalam menyampaikan informasi dan program-program pembangunan kepada masyarakat desa yang seringkali dihadapi yaitu faktor rendahnya tingkat pendidikan yang dimiliki oleh sebagian besar masyarakat. Diperlukan kepala desa yang cakap, jujur, bijaksana dan mempunyai pengetahuan dan keterampilan dalam menyelenggarakan pemerintahan desa serta dilengkapi dengan perangkat desa yang berkualitas. Seperti yang ada di desa di mana tingkat pendapatan masyarakatnya masih rendah, hal ini berpengaruh terhadap tingkat partisipasi yang mereka berikan dalam bentuk swadaya uang, yang mana tingkat partisipasinya masih rendah atau kurang.

1. Pendahuluan

Dari segi kepentingan pembangunan ekonomi, desentralisasi diperlukan karena pemerintah daerah dianggap sebagai suatu instansi yang dapat membantu pembangunan itu (Gie, 1968). Pembangunan biasanya didefinisikan sebagai rangkaian usaha mewujudkan pertumbuhan secara terencana dan sadar yang ditempuh oleh suatu negara atau bangsa menuju modernitas dalam rangka pembinaan bangsa, misalnya pembangunan di bidang ekonomi, apabila pembangunan ekonokmi telah berjalan dengan baik maka pembangunan di bidang lain akan berjalan dengan baik. Pada dasarnya pencapaian kesejahteraan masyarakat dilalui dengan jalan perubahan-perubahan kehidupan yang lebih baik dari sebelumnya. Perubahan tersebut dilakukan melalui pembangunan masyarakat yang bertujuan untuk perbaikan kondisi ekonomi, sosial, dan kebudayaan masyarakat, sehingga kemiskinan dan lingkungan hidup masyarakat mengalami perubahan.

Pasal 1 Ayat 1 Undang-Undang Nomor 6 Tahun 2014 tentang desa menyatakan bahwa "Desa adalah desa dan desa adat atau yang disebut dengan nama lain, selanjutnya disebut desa, adalah kesatuan masyarakat hukum yang memiliki batas wilayah yang berwenang untuk mengatur dan mengurus urusan pemerintahan, kepentingan masyarakat setempat berdasarkan prakarsa masyarakat, hak asal usul, dan/atau hak tradisional yang diakui dan dihormati dalam sistem pemerintahan Negara Kesatuan Republik Indonesia". Kemudian bahwa dalam perjalanan ketatanegaraan Republik Indonesia, desa telah berkembang dalam berbagai bentuk sehingga

perlu dilindungi dan diberdayakan agar menjadi kuat, maju, mandiri, dan demokratis sehingga dapat menciptakan landasan yang kuat dalam melaksanakan pemerintahan dan pembangunan menuju masyarakat yang adil, makmur, dan sejahtera.

Berbeda antara otonomi daerah dengan otonomi desa karena pada otonomi desa kewenangan datangnya dari bawah yang diberikan oleh masyarakat desa itu sendiri sedangkan pada otonomi daerah kewenangan datangnya dari pemerintah pusat. Pelaksanaan otonomi daerah akan sangat bergantung pada kesiapan pemerintah daerah dalam menyusun sistem pemerintahannya agar tercipta pembangunan yang efisien, efektif, akuntabilitas dan transparansi serta mendapatkan pasrtisipasi dari masyarakat dalam penyelenggaraan pemerintahannya (Rozalli, 2011).

Otonomi desa merupakan otonomi yang asli, bulat, dan utuh, serta bukan merupakan pemberian dari pemerintah. Sebaliknya, pemerintah berkewajiban menghormati otonomi asli yang dimiliki oleh desa tersebut. Sebagai kesatuan masyarakat hukum yang mempunyai susunan asli berdasarkan hak istimewa, desa dapat melakukan perbuatan hukum baik hukum publik maupun hukum perdata, memiliki kekayaan, harta benda serta dapat dituntut dan menuntut di muka pengadilan (Wijaja, 2003).

Desa mempunyai sumber pendapatan desa yang terdiri atas pendapatan asli desa, bagi hasil pajak daerah dan retribusi daerah kabupaten/kota, bagian dari dana perimbangan keuangan pusat dan daerah yang diterima oleh kabupaten/kota, alokasi anggaran dari Anggaran Pendapatan dan Belanja Negara, bantuan keuangan dari Anggaran Pendapatan dan Belanja Daerah Provinsi dan Anggaran Pendapatan dan Belanja Daerah Kabupaten/Kota, serta hibah dan sumbangan yang tidak mengikat dari pihak ketiga.

Jumlah dana untuk desa tersebut nilainya akan terus meningkat setiap tahunnya, seiring peningkatan jumlah APBN. Ke depan, perangkat desa juga akan menerima gaji, tapi semua itu masih menunggu aturannya dari kementerian terkait. Dalam menjalankan roda pemerintahan desa, kepala desa (kades) juga akan diawasi oleh Badan Permusyawaratan Desa (BPD) yang diisi oleh tokoh-tokoh masyarakat di desa tersebut. Jadi kades tidak bisa seenaknya menggunakan anggaran desa, harus ada persetujuan dari BPD.

Pembangunan desa bertujuan meningkatkan kesejahteraan masyarakat desa dan kualitas hidup manusia serta penanggulangan kemiskinan melalui penyediaan pemenuhan kebutuhan dasar, pembangunan sarana dan prasarana, pengembangan potensi ekonomi lokal, serta pemanfaatan sumber daya alam dan lingkungan secara berkelanjutan. Untuk itu, Undang-Undang ini menggunakan 2 (dua) pendekatan, yaitu desa membangun dan membangun desa yang diintegrasikan dalam perencanaan pembangunan desa.

Menurut Didik dalam Moch Solekhan menyatakan bahwa menempatkan kedudukan desa otonom akan membawa perubahan pelaksanaan pemerintahan desa lebih baik, antara lain:

- Satuan-satuan desentralisasi (otonom) lebih fleksibel dalam memenuhi berbagai perubahan yang terjadi dengan cepat,
- Satuan-satuan desentralisasi (otonom) dapat melaksanakan tugas lebih efektif dan lebih efisien,
- Satuan-satuan desentralisasi (otonom) lebih inovatif, dan
- Satuan-satuan desentralisasi (otonom) mendorong tumbuhnya sikap moral yang lebih tinggi, komitmen yang lebih tingg dan lebih produktif (Nurcholis, 2011).

Kesatuan masyarakat hukum adat yang masih hidup dan sesuai dengan perkembangan masyarakat dan prinsip Negara Kesatuan Republik Indonesia merupakan pusat kehidupan masyarakat yang bersifat mandiri. Dalam kesatuan masyarakat hukum adat tersebut dikenal

adanya lembaga adat yang telah tumbuh dan berkembang di dalam kehidupan masyarakatnya. Dalam eksistensinya, masyarakat hukum adat memiliki wilayah hukum adat dan hak atas harta kekayaan di dalam wilayah hukum adat tersebut serta berhak dan berwenang untuk mengatur, mengurus, dan menyelesaikan berbagai permasalahan kehidupan masyarakat desa berkaitan dengan adat istiadat dan hukum adat yang berlaku. Lembaga adat desa merupakan mitra pemerintah desa dan lembaga desa lainnya dalam memberdayakan masyarakat desa.

Menurut Duto Sosialismanto dan Hans Antlov, “desa di Jawa sudah bukan lagi merupakan kesatuan masyarakat hukum adat, melainkan sebagai wilayah administrasi kepanjangan tangan pemerintah pusat dengan memanfaatkan lembaga tradisional desa” (Nurcholis, 2011). Menurut Hazairin “kesatuan masyarakat hukum adat adalah masyarakat yang mempunyai kelengkapan-kelengkapan yang sanggup berdiri sendiri, mempunyai kesatuan hukum, kesatuan penguasa, kesatuan lingkungan hidup berdasarkan hak bersama atas tanah dan air bagi semua anggotanya, semua anggotanya mempunyai hak dan kewajiban yang sama, dan penghidupan masyarakatnya bersifat komunal (di mana kepentingan bersama lebih diutamakan daripada kepentingan pribadi)” (Nurcholis, 2011).

Selain dari hal di atas, partisipasi masyarakat dalam pembangunan merupakan bagian integral yang harus ditumbuh-kembangkan, yang pada akhirnya akan menumbuhkan rasa memiliki (*sense of belonging*), rasa tanggung jawab (*sense of responbility*) dari masyarakat secara sadar, bergairah, dan tanggung jawab.

Partisipasi yang dilibatkan warga desa adalah menyangkut keikutsertaan yang bertalian dengan kepedulian masyarakat terhadap pembangunan yang dapat terlihat dari bentuk partisipasi masyarakat baik dari segi moral ataupun material. Ikut menyumbang ide-ide, peduli terhadap pembuatan keputusan dan hasil keputusan, berperan aktif dalam kegiatan-kegiatan desa dan senantiasa menunaikan kewajibannya selaku warga negara yang baik yaitu dengan membayar pajak yang berguna pendanaan pembangunan di desa itu sendiri pada khususnya maupun untuk pembangunan negara.

Pembangunan sebagai suatu peningkatan kapasitas untuk memengaruhi masa depan mempunyai beberapa implikasi tertentu. Pertama, berarti memberikan perhatian terhadap kapasitas, terhadap apa yang diperlukan dilakukan untuk mengembangkan kemampuan dan tenaga guna membuat perubahan. Kedua, ia mencakup keadilan (*equity*), perhatian yang berat sebelah kepada kelompok tertentu akan memecah belah masyarakat dan mengurangi kapasitasnya. Ketiga, penumbuhan kuasa dan wewenang, dalam pengertian bahwa hanya jika masyarakat mempunyai kuasa dan wewenang manfaat tertentu maka mereka akan menerima manfaat pembangunan. Pada akhirnya pembangunan berarti perhatian yang sungguh-sungguh terhadap saling ketergantungan di dunia serta perlunya menjamin bahwa masa depan dapat ditunjang kelangsungannya (Ketaren, 2008).

Oleh karena itu, dengan latar belakang di atas dengan disahkannya Undang-Undang tentang desa oleh DPR, seyogyanya bisa menambah komitmen demi menampilkan pemerintah yang baik juga bersih, tidak hanya semata angin segar karena akan banyaknya uang masuk ke desa. Di samping itu juga harus mampu mempertangungjawabkan secara baik dan dianggap benar oleh semua pihak. Kepala desa yang khawatir dengan besarnya uang masuk ke desa dapat menimbulkan masalah hukum dikemudian hari. Oleh karena itu, perlu kesiapan mental dan pengetahuan yang baik dalam mengelola keuangan, khususnya melaporkan pengelolaan keuangan yang dipergunakan. Mengingat pentingnya keberlangsungan kehidupan masyarakat desa yang sejatinya semakin menjauh dari konsep awal yaitu mengawal proses demokratisasi di desa, agar tidak berdampak pada penyelenggaraan pemerintahan desa dalam peningkatan pelayanan publik serta kesejahteraan masyarakat.

Berdasarkan uraian diatas maka penulis merasa tertarik untuk melakukan penelitian ilmiah dengan judul Peran Kepala Desa dalam Pelaksanaan Pembangunan Desa.

2. Metode Penelitian

Dalam metode penelitian ini, ada beberapa uraian dan langkah-langkah yang dikemukakan seperti berikut:

2.1 Lokasi Penelitian

Penelitian dalam proposal ini dilaksanakan yang menjadi fokus utamanya yaitu di kantor kepala desa di Desa Bukit, Kecamatan Pelawan, Kabupaten Sarolangun, Provinsi Jambi.

2.2 Tipe penelitian

Tipe penelitian yang digunakan adalah penelitian kualitatif adalah suatu proses untuk menemukan permasalahan dalam Peran Kepala Desa dalam Pelaksanaan Pembangunan Desa.

2.3 Populasi dan Sampel Penelitian

2.3.1 Populasi

Menurut Dwi Priyanto (2008), populasi adalah suatu kelompok atau kumpulan subjek atau objek yang akan dikenai generalisasi hasil penelitian. Populasi penelitian merupakan keseluruhan dari objek penelitian yang yang dapat berupa manusia, hewan, tumbuh-tumbuhan, udara, gejala, nilai, peristiwa, sikap hidup, dan sebagainya, sehingga objek-objek ini dapat menjadi sumber data penelitian (Bungin, 2013).

Cara dalam populasi ini dilakukan apabila pengambilan subjek penelitian meliputi keseluruhan populasi yang ada. Populasi yang dimaksud dalam penelitian ini adalah kepala desa dan seluruh pegawai kantor kepala desa yang terlibat membuat rencana dalam pembangunan desa.

2.3.2 Sampel

Menurut Duwi Priyanto (2008) sampel adalah bagian dari populasi yang akan diteliti. Cara sampel adalah pengambilan subjek penelitian dengan cara menggunakan sebagian dari populasi yang ada. Biasanya karena berbagai keterbatasan yang dimiliki peneliti, mereka cenderung untuk menggunakan sampel sebagai subjek yang ingin dimintai datanya.

Dalam penelitian ini menggunakan metode dalam penarikan sampel adalah purposive sampling yaitu teknik penelitian yang yang lebih mengutamakan tujuan penelitian daripada sifat populasi dalam menentukan sampel penelitian.

Sampel dalam penelitian ini yaitu:

1. Ketua Badan Pemusyawaratan Desa (BPD)
2. Wakil Ketua Badan Pemusyawaratan Desa (BPD)
3. Kepala desa
4. Sekretaris desa
5. Masyarakat desa

Pada dasarnya penggunaan sampel penelitian diperkenankan dalam prosedur penelitian yang selama sampel tersebut dapat mewakili populasinya secara baik serta menggunakan teknik pengambilan sampel yang benar.

2.4 Sifat Penelitian

Sifat Penelitian yang diambil yaitu dari Penelitian lapangan (empiris research). Penelitian lapangan yaitu peneliti akan melakukan penelitian secara langsung kelapangan untuk melihat fakta secara langsung kemudian dianalisis.

2.5 Teknik dan Alat Pengumpulan Data

2.5.1 Observasi

Faktor utama dalam observasi yaitu *observer* (pengamat) dan orang yang diamati kemudian menjadi pemberi informasi. Metode observasi adalah metode pengumpulan data yang digunakan untuk menghimpun data penelitian, data penelitian tersebut dapat diamati oleh peneliti.

Teknik observasi yang digunakan yaitu observasi secara langsung. Observasi secara langsung adalah pengamatan yang dilakukan secara langsung pada objek yang diobservasi. Observasi secara langsung ada beberapa bentuk, tetapi peneliti menggunakan observasi secara langsung berstruktur. Observasi berstruktur adalah peneliti telah mengetahui aspek atau aktivitas apa yang akan diamati, yang relevan dengan masalah dan tujuan penelitian, karena pada pengamatan, peneliti telah terlebih dahulu mempersiapkan materi pengamatan dan instrumen yang akan digunakan.

2.5.2 Wawancara

Metode wawancara adalah proses memperoleh keterangan untuk tujuan penelitian dengan cara tanya jawab sambil bertatap muka antara pewawancara dengan responden atau orang yang diwawancarai.

Metode wawancara yang digunakan yaitu wawancara tidak terstruktur. Wawancara tidak terstruktur adalah wawancara yang bebas di mana peneliti tidak menggunakan pedoman wawancara yang telah tersusun secara sistematis dan lengkap untuk pengumpulan datanya (Sugiyono, 2014).

2.5.3 Dokumentasi

Metode dokumentasi adalah metode pengumpulan data yang digunakan dalam metodologi penelitian sosial. Pada intinya metode dokumentasi adalah metode yang digunakan untuk menelusuri data historis.

2.6 Klasifikasi Data/Bahan

2.6.1 Data Primer

Data primer yaitu data yang diambil dari sumber data primer atau sumber data di lapangan. Sumber data ini adalah sumber pertama di mana sebuah data dihasilkan (Bungin, 2013).

2.6.2 Data Sekunder

Data sekunder yaitu data yang diperoleh secara langsung dari sumber penelaahan kepustakaan dan dokumen-dokumen yang berkaitan dengan masalah penelitian (Bungin, 2013).

2.7 Teknik dan Alat Pengumpulan Data

Analisis data kualitatif adalah bersifat induktif, yaitu suatu analisis berdasarkan data yang diperoleh, selanjutnya dikembangkan menjadi hipotesis. Berdasarkan hipotesis yang dirumuskan berdasarkan data tersebut, selanjutnya dicarikan data lagi secara berulang-ulang sehingga selanjutnya dapat disimpulkan apakah hipotesis tersebut diterima atau ditolak berdasarkan data yang terkumpul (Sugiyono, 2014).

3. Pembahasan

3.1 Proses Perencanaan Pembangunan Desa

Merencanakan membutuhkan pemahaman di mana posisi daerah dan ke mana mau melangkah ke depan, bagaimana formulasi visi dan misi, serta strategi apa yang dipilih untuk mencapai target. Mengorganisasikan adalah bagaimana pemimpin mengelola sumber daya yang dimiliki.Mengarahkan adalah "bagaimana pemimpin mengarahkan sumber daya agar mencapai visi, misi dan target yang telah direncanakan. Mengendalikan merupakan fungsi terakhir yang intinya mengevaluasi dan melaporkan kinerja organisasi dan daerahnya (Kuncoro, 2012).

Membuat perencanaan program dan kegiatan bukanlah mengumpulkan seberapa banyak daftar keinginan masyarakat desa ataupun membuat sekadar daftar usulan tanpa alasan yang logis mengapa kegiatan tersebut penting menjadi agenda program pembangunan desa. Penting bagi para perencana kebijakan pembangunan desa memperhatikan prinsip-prinsip perencanaan desa sebagai berikut: 1) belajar dari pengalaman dan menghargai perbedaan; 2) berorientasi pada tujuan praktis dan strategis; 3) keberlanjutan; 4) penggalian informasi desa dengan sumber utama dari masyarakat desa; 5) partisipatif dan demokratis; 6) pemberdayaan dan kaderisasi; 7) berbasis kekuatan; 8) keswadayaan; 9) keterbukaan dan pertanggungjawaban.

UU Nomor 6 tahun 2014 pada Pasal 69 Ayat (4) menegaskan bahwa peraturan desa tentang RPJMDes dan RKPDes sebagai produk (*output*) perencanaan menjadi satu-satunya dokumen perencanaan di desa. Pihak lain di luar pemerintahan desa yang hendak menawarkan kerja sama ataupun memberikan bantuan program pembangunan harus memedomani kedua produk perencanaan desa tersebut.

Tujuan Perencanaan Pembangunan Desa:

1. Penyusunan rancangan RPJM Desa, DURKP, dan RKP Desa.
2. Memperkuat pedoman hak dan kewenangan serta mengoptimalkan sumber-sumber kekayaan desa.
3. Mencerminkan keberpihakan negara terhadap hak-hak desa untuk meningkatkan kesejahteraan masyarakat.

RPJM Desa berlaku selama 6 tahun. Dalam perjalanan implementasi RPJM Desa dimungkinkan terjadi perubahan-perubahan terhadap isinya. Kepala desa dapat mengubah RPJM Desa jika:

2 Terjadi peristiwa khusus, seperti bencana alam, krisis politik, krisis ekonomi, dan/atau kerusuhan sosial yang berkepanjangan.

3 Terdapat perubahan mendasar atas kebijakan Pemerintah, pemerintah daerah provinsi, dan/atau pemerintah daerah kabupaten/kota.

Perubahan RPJM Desa harus dibahas dan disepakati dalam musrenbang desa dan selanjutnya ditetapkan dengan peraturan desa yang baru.

Peran kepala desa dalam proses pembuatan perencanaan pembangunan adalah kedudukan kepala desa dalam prosedur atau urutan pelaksanaan dalam menetapkan suatu perencanaan secara matang dalam hal pembangunan di suatu desa. Menyusun perencanaan pembangunan desa sesuai dengan kewenangannya dengan mengacu pada perencanaan pembangunan kabupaten/kota. Pembangunan desa dilaksanakan oleh pemerintah desa dengan melibatkan seluruh masyarakat desa dengan semangat gotong royong.

Pada era globalisasi ini fenomena pembangunan dihadapkan pada permasalahan yang semakin bertambah kompleks, maka untuk mewujudkan konsep masyarakat adil dan makmur berdasarkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945 bukanlah suatu hal yang mudah dalam pelaksanaannya. Agar pembangunan nasional dapat mewujudkan cita-cita seperti yang

diinginkan oleh bangsa Indonesia, maka diperlukan adanya keterlibatan seluruh komponen bangsa secara proporsional. Pembangunan desa sebagai bagian dari pembangunan nasional merupakan ujung tombak dari pembangunan nasional yang strategis, maksudnya yaitu pembangunan desa merupakan bagian terpenting yang menentukan keberhasilan dari pembangunan nasional nantinya. Suksesnya pembangunan desa akan berimbas pada keberhasilan pembangunan nasional secara keseluruhan.

Dengan demikian maka untuk menumbuhkan partisipasi masyarakat diperlukan adanya pemimpin formal yang berfungsi mendorong dan memotivasi masyarakat untuk ikut berpartisipasi secara aktif dalam pembangunan desa. Kepala desa sebagai pemimpin formal yang ada di desa, berfungsi sebagai administrator pemerintah, administrator pembangunan, dan administrator kemasyarakatan. Dengan demikian kepala desa harus mampu berperan sebagai motivator, komunikator, serta mampu membina organisasi kemasyarakatan guna meningkatkan partisipasi masyarakat dalam proses pembangunan.

Wujud dari partisipasi masyarakat dalam hal ini yaitu diharapkan masyarakat ikut menjaga dan memelihara semua hasil pembangunan di desanya dengan sebaik-baiknya, bukan sebaliknya merusak. Semua masyarakat desa hendaknya dapat memanfaatkan hasil pembangunan dengan baik, tidak hanya sebatas memanfaatkannya, tetapi juga ikut menjaga kelestariannya agar dapat dimanfaatkan untuk generasi yang akan datang. Sesuai dengan hal tersebut, maka partisipasi masyarakat dalam memelihara hasil-hasil pembangunan yang ada di desa telah dilaksanakan dengan baik oleh masyarakat secara keseluruhan, kegiatan pemeliharaan oleh masyarakat desa bisa dilihat pada kondisi masjid maupun pos kamling masih dalam kondisi yang baik dan sangat layak untuk digunakan.

3.2 Faktor Penghambat Dalam Pelaksanaan Pembangunan Desa

Keberadaan lembaga-lembaga kemasyarakatan (khususnya di desa) seringkali menampakkan ketidakberdayaan dalam keterlibatannya dalam penyusunan perencanaan pembangunan. Oleh karena itu, lembaga-lembaga kemasyarakatan desa perlu diberdayakan. Secara garis besar upaya-upaya pemberdayaan yang mengarah pada kemandirian lembaga-lembaga desa dapat ditempuh melalui beberapa strategi:

1. Penyadaran dan pembentukan perilaku menuju perilaku sadar dan peduli sehingga merasa membutuhkan peningkatan kapasitas lembaga.
2. Transformasi kemampuan berupa wawasan pengetahuan, kecakapan, keterampilan agar terbuka wawasan dan memberikan keterampilan dasar, sehingga dapat mengambil peran di dalam pembangunan.
3. Peningkatan kemampuan intelektual, kecakapan, dan keterampilan sehingga melahirkan inisiatif dan kemampuan inovatif untuk mengantarkan pada kemandirian lembaga.
4. Lembaga-lembaga lokal yang sudah ada perlu dipertahankan, dan perlu didorong menerapkan model-model organisasi “modern” dengan mengedepankan ukuran-ukuran objektif dalam menilai keberhasilan kinerja organisasi (misalnya, dengan menggunakan sistem administrasi yang baik).
5. Setiap lembaga yang ada diberikan ruang yang cukup untuk belajar menyusun program kegiatan dan memecahkan masalah secara mandiri (jangan terlalu dan selalu diintervensi).
6. Setiap lembaga desa yang ada dilibatkan dalam pemecahan masalah yang terjadi di desa, dan mulai diikutsertakan dalam proses pembuatan kebijakan pemdes.

Faktor komunikasi merupakan faktor yang sangat penting dalam menumbuhkan dan meningkatkan partisipasi masyarakat agar bersedia dengan sukarela ikut serta secara aktif dalam setiap kegiatan pembangunan di desanya. Kegiatan komunikasi yang dilakukan oleh kepala desa

untuk meningkatkan partisipasi masyarakat dalam pembangunan di desanya, sudah sangat baik terbukti dengan partisipasi dari masyarakat yang sangat tinggi dalam pembangunan desa. Hal ini dibuktikan dengan kehadiran masyarakat dalam setiap pelaksanaan program-program pembangunan. Kegiatan komunikasi yang dilakukan oleh kepala desa selain dilakukan dalam sebuah rapat pertemuan dan musyawarah (rembug desa) juga dilakukan pada saat kepala desa melakukan kunjungan ke wilayah lingkungan RT/RW.

Alokasi Dana Desa (ADD) dimaksudkan untuk membiayai program pemerintahan desa dalam melaksanakan kegiatan pemerintahan dan pemberdayaan masyarakat dan dengan adanya bantuan dan dari pemerintah kabupaten berupa ADD tersebut telah mendukung dan membantu pelaksanaan program pembangunan yang ada di desa. Namun, di sisi lain, dengan adanya bantuan tersebut telah membuat sebagian masyarakat menjadi mempertimbangkan bantuan atau sumbangan apa yang akan diberikan untuk pembangunan di desanya karena masyarakat lebih cenderung untuk menunggu bantuan dana dari pemerintah. Kecenderungan berpikir seperti ini muncul karena dengan adanya ADD tersebut telah membuat masyarakat jadi menggantungkan dalam hal pembiayaan pembangunan yang akan dilaksanakan di desa. Masyarakat masih ada yang beranggapan bahwa pembangunan di desa mereka sepenuhnya dibiayai oleh pemerintah, padahal maksud dari ADD itu sendiri ialah untuk membiayai program pemerintahan desa dalam melaksanakan kegiatan pemerintah dan pemberdayaan masyarakat, jadi tidak sepenuhnya hanya untuk pembangunan fisik desa saja.

Faktor penghambat bagi kepala desa di dalam menyampaikan informasi dan program-program pembangunan kepada masyarakat desa yang seringkali dihadapi yaitu faktor rendahnya tingkat pendidikan yang dimiliki oleh sebagian besar masyarakat. Dengan tingkat pendidikan yang rendah seperti ini, menjadikan hambatan kepada kepala desa di dalam penyampaian setiap informasi dan program-program pembangunan, mereka kurang tanggap, tidak cepat mengerti, dan memahami apa yang disampaikan oleh kepala desa. Oleh karena itu diharapakan agar warga masyarakat saling melengkapi, maksudnya disini ialah untuk masyarakat yang berpendidikan tinggi diharapakan agar dapat membantu upaya kepala desa di dalam menyampaikan informasi tentang program-program pembangunan kepada masyarakat yang berpendidikan rendah, karena mereka lebih cepat mengerti dan memahami tentang program-program pembangunan yang akan dilaksanakan. Sedangkan untuk masyarakat yang berpendidikan tinggi yang enggan melakukan pekerjaan kasar, diperlukan pendekatan oleh kepala desa kepada mereka dengan memberikan pengertian dan arahan bagaimana pentingnya partisipasi tenaga mereka dalam kegiatan pembangunan seperti yang dilakukan oleh masyarakat yang mempunyai tingkat pendidikan rendah dalam membangun desa.

4. Kesimpulan

Perencanaan pembangunan desa adalah proses tahapan kegiatan yang diselenggarakan oleh pemerintah desa dengan melibatkan BPD dan unsur masyarakat secara partisipatif guna pemanfaatan dan pengalokasian sumber daya desa dalam rangka mencapai tujuan pembangunan desa. Perencanaan pembangunan desa sebaiknya memperhatikan hakikat dan sifat desa yang tentu berbeda dengan otonomi daerah, otonomi daerah merupakan perwujudan asas desentralisasi. Sedangkan kemandirian desa berangkat dari asas rekognisi (pengakuan dan penghormatan) serta asas subsidiaritas (lokalisasi penggunaan kewenangan dan pengambilan keputusan atau bisa disebut sebagai penerapan kewenangan berskala lokal desa).

Pemerintah desa menyusun perencanaan pembangunan desa harus berangkat dari kewenangan desa dengan mengacu pada perencanaan pembangunan kabupaten/kota. Perencanaan desa bukan sekedar membuat usulan yang disampaikan kepada pemerintah daerah yang lebih penting perencanaan desa adalah keputusan politik yang diambil secara bersama oleh pemerintah desa dan masyarakat desa. Tentang kewenangan desa yang menjadi

dasar perencanaan desa dipertegas dalam Pasal 34 Peraturan Pemerintah Nomor 43 Tahun 2014 tentang Peraturan Pelaksana Undang-Undang Nomor 6 tahun 2014 tentang Desa.

Diperlukan kepala desa yang cakap, jujur, bijaksana dan mempunyai pengetahuan dan keterampilan dalam menyelenggarakan pemerintahan desa serta dilengkapi dengan perangkat desa yang berkualitas, seperti yang ada di desa di mana tingkat pendapatan masyarakatnya masih rendah. Hal ini berpengaruh terhadap tingkat partisipasi yang mereka berikan dalam bentuk swadaya uang, yang mana tingkat partisipasinya masih rendah atau kurang. Pendidikan juga memengaruhi tingkat partisipasi masyarakat dalam pembangunan desa, di mana masyarakat yang berpendidikan tinggi dapat membantu memudahkan upaya kepala desa dalam menyampaikan informasi tentang program pembangunan, dan di sisi lain masyarakat berpendidikan rendah sangatlah membantu dalam pelaksanaan kegiatan pembangunan dalam hal partisipasi dalam bentuk tenaga.

Daftar Pustaka

Bungin, Burhan. 2013. *Metodologi Penelitian Sosial dan Ekonomi*, Kencana Prenada Media Group: Jakarta.

Priyanto, Duwi. 2008. *Mandiri Belajar SPSS,* MediaKom: Yogyakarta.

Hanif Nurcholis. 2011. *Pertumbuhan dan Penyelenggaraan Pemerintahan Desa,* Erlangga: Jakarta.

Wijaja, HAW. 2003. *Otonomi Desa Merupakan Otonomi yang Asli Bulat dan Utuh*, PT RajaGrafindo Persada: Jakarta.

Ketaren, S. 2008. *Pengantar Teknologi Minyak dan Lemak Pangan*, UI-Press: Jakarta.

Kuncoro, Mudrajad. 2012. *Perencanaan Daerah " Bagaimana Membangun Ekonomi Lokal, Kota dan Kawasan,* Salemba Empat: Jakarta.

Rozalli, Abdullah. 2011. *Pelaksanaan Otonomi Luas Dengan Pemilihan Kepala daerah Secara Langsung*, Rajawali Pers: Jakarta.

Sugiyono. 2014. *Memahami Penelitian Kualitatif,* Alfabeta: Bandung.

Gie, The Liang. 1968. *Pertumbuhan Pemerintah Daerah di Negara Republik Indonesia*, Gunung Agung: Jakarta.

Peran Komunitas Peduli Pemilu dan Demokrasi (Kopipede) Provinsi Jambi Membangun Partisipasi Masyarakat Menghadapi Pemilu 2019

Nopyandri & Mochammad Farisi

Penelitian ini berjudul "Peran Komunitas Peduli Pemilu dan Demokrasi (KOPIPEDE) Provinsi Jambi Dalam Membangun Partisipasi Masyarakat Menghadapi Pemilu 2019". Tujuan penelitian ini adalah untuk mengetahui bagaimana desain pengembangan KOPIPEDE Prov. Jambi dan bagaimana strategi membangun komunitas-komunitas masyarakat untuk memiliki pengetahuan, kesadaran dan ketrampilan tentang pemilu dan demokrasi. Penelitian ini memfokuskan pada perubahan paradigm masyarakat bahwa KPU hanya penyelenggara bukan penentu, dimana penentunya adalah rakyat. Disinilah peran besar KOPIPEDE menjadi ujung tombak perubahan paradigma itu dengan cara mengdukasi komunitas-komunitas masyarakat bahwa urusan pemilu tidak semata urusan KPU tapi adalah urusan rakyat. Maka tugas dari KOPIPEDE memberikan pendidikan tentang pemilu dan demokrasi. Penelitian ini merupakan penelitian Deskriptif Kualitatif yaitu suatu metode dalam meneliti suatu objek yaitu sebuah Komunitas yang peduli terhadap urusan pemilu dan demokrasi, serta memberikan deskripsi atau gambaran secara sistematis factual dan akurat mengenai kegiatan-kegiatan atau aktifitas yang dilakukan komunitas ini dalam membangun kesadaran dan partisipasi masyarakat untuk memiliki pengetahuan, kesadaran dan ketrampilan tentang pemilu dan demokrasi seperti; keterlibatan masyarakat dalam penyelenggaraan pemilihan, pengawasan pada setiap tahapan pemilihan, sosialisasi pemilihan, pendidikan politik bagi pemilih dan pemantauan pemilihan.

1. Pendahuluan

Pemilihan Umum (Pemilu) merupakan perwujudan nyata kehendak demokrasi yang memberikan kesempatan kepada rakyat untuk menentukan pemimpinnya sendiri. Rakyatlah yang memegang kedaulatan tertinggi di negeri ini. Maka rakyat seyogyanya terlibat aktif, seaktif-aktifnya dalam melakukan proses demokrasi itu. Dengan hipotesa ini, rakyat dipastikan sebagai penentu utama sukses atau tidaknya segala proses demokrasi yang berlangsung.

Dibentuknya oleh negara beberapa institusi penyelenggara pemilu melalui peraturan dan perundang-undangan yang berlaku seperti Komisi Pemilihan Umum (KPU), Badan Pengawas Pemilu (Bawaslu), dan Dewan Kehormatan Penyelenggara Pemilu (DKPP) hanyalah merupakan 'organizer' yang ditugasi Negara untuk membantu rakyat demi mendapatkan kedaulatannya. Sekali lagi, membantu rakyat. Jika demikian, para penyelenggara pemilu tidak boleh 'memisahkan diri' dari rakyat. Wajib hukumnya para penyelenggara pemilu melibatkan rakyat dalam setiap tugas yang diberikan kerena yang punya 'hajatan' adalah rakyat; tentunya dengan aturan main sesuai dengan undang-undang dan peraturan yang belaku.

Berangkat dari paradigma inilah agaknya para penyelenggara pemilu khususnya KPU saat ini benar-benar menginginkan partisipasi aktif setiap warga Negara di republik ini. Hal ini tergambar dari beberapa kegiatan KPU di seluruh Indonesia tidak lagi hanya berkutat dengan persoalan 'teknis' kepemiluan tetapi mulai beranjak pada pemberdayaan peran masyarakat luas.

KPU betul-betul menyadari bahwa segala urusan teknis dapat diselesaikan dengan baik dan mudah jika semua elemen masyarakat terlibat didalamnya. Dan sebaliknya, urusan-urusan teknis penyelenggaraan pemilu akan sangat berat jika KPU gagal meyakinkan masyarakat bahwa sesungguhnya pelaksanaan pemilihan umum (termasuk di dalamnya pemilihan kepala daerah) adalah kehendak rakyat bukan kehendak KPU. Maka tugas 'berat' KPU saat ini adalah merubah

pola pikir masyarakat dan melibatkan partisipasi masyarakat dalam setiap detail kepemiluan yang berlangsung.

Partisipasi dalam UU No. 7 Tahun 2017 tentang Pemilu

Undang-undang Nomor 7 Tahun 2017 tentang Pemilu menganggap pentingnya partisipasi masyarakat dalam pemilu sebagaimana yang tertuang dalam pasal 448 bahwa pemilu dilaksanakan dengan partisipasi masyarakat. Partisipasi yang dimaksud antara lain dalam bentuk sosialisasi pemilu dan pendidikan politik bagi pemilih. Sedangkan bentuk kegiatannya antara lain bertujuan meningkatkan partisipasi politik masyarakat secara luas. Selanjutnya lebih teknis lagi KPU mengeluarkan PKPU No. 10 Tahun 2018 Tentang Sosialisasi, Pendidikan Pemilih dan Partisipasi Masyarakat dalam Penyelenggaraan Pemilihan Umum. Yang menarik dalam PKPU ini dalam pasal 5 ayat (1) menjadikan pemilih berbasis sebagai sasaran utama. Pemilih berbasis artinya pemilih yang memiliki basis, jaringan yang luas atau komunitas.

Pemilih berbasis sebagaimana yang dimaksud, meliputi: keluarga, pemilih pemula, pemilih muda, pemilih perempuan, pemilih penyandang disabilitas, pemilih berkebutuhan khusus, kaum marjinal, komunitas, keagamaan, relawan demokrasi, dan warga internet (netizen). Basis-basis masyarakat tersebut menuntut KPU harus mampu berkreasi dan menemukan instrumen pendidikan politik dan sosialisasi pemilu yang kreatif, efektif, menyenangkan dan kekinian. Istilah yang dikenal electiontainment. KOPIPEDE yang di dibentuk oleh KPU Prov. Jambi merupakan salah satu jawaban sosialisasi pemilu zaman now. (wawancara dengan Desy Arianto, Komisioner KPU Prov. Jambi Divisi Sosialiasi, 24 Maret 2018).

Beberapa urgensitas dibentuknya komunitas ini adalah; Pertama, agen demokrasi. Harus diyakini bahwa KPU tidak akan mampu masuk ke seluruh sendi kehidupan masyarakat. Maka KPU harus menempatkan agen-nya sebagai ‘penyambung lidah’ untuk mentransfer segala informasi yang diberikan. Contoh, tidak mungkin KPU akan berhubungan langsung ‘*door to door*’ kepada seluruh tukang ojek di Provinsi Jambi untuk mensosialisasikan pentingnya keterlibatan meraka dalam peroses kepemiluan. Maka dengan komunitas ini, yang di dalamnya ada perwakilan tukang ojek, merekalah yang akan berbicara dengan ‘bahasa’ kaumnya sendiri. Maka anggota KOPIPEDE adalah agen-agen demokrasi yang akan sangat efektif untuk menyentuh setiap lapisan masyarakat sampai kepada lapisan terbawah.

Kedua, perubahan paradigama. Paradigma yang terbangun di tengah masayrakat selama ini bahwa urusan pemilu itu ‘hanya’ urusan KPU. Jadi jika terjadi ketidakberesan dalam penyelenggaraan pemilihan umum adalah murni ‘dosa’ KPU. Bahkan, jika tingkat partisipasi masyarakat menurun pun juga menjadi gambaran ketidak becusan KPU. Padahal, yang memeberikan partisipasi itu adalah rakyat sendiri.

Ini adalah sebuah paradigma yang harus dirubah. KPU hanya penyelenggara bukan penentu. Penentu adalah rakyat. Merubah sebuah paradigma memang tidak mudah; membutuhkan waktu dan memerlukan energy besar dengan keterlibatan semua unsur. Sulit bukan berarti tidak bisa. Di sinilah salah satu urgensi KOPIPEDE yang akan menjadi ujung tombak perubahan paradigma itu. Komunitas ini akan terus mengedukasi kelompoknya dan masyarakat bahwa urusan pemilu tidak semata urusan KPU tapi adalah urusan rakyat. Jika masyarakat memerlukan pendidikan politik maka komunitas ini adalah guru politiknya.

Ketiga, forum komunikasi. Berbeda-beda namun tetap satu jua; Indonesia. Profesinya boleh apa saja, tukang ojek, pedagang, praktisi seni, akademisi, birokrat, guru, pemuda, pelajar, aktivis, petani, nelayan, buruh, dan lain sebagainya namun memiliki satu tujuan berbuat untuk bangsa. Seyogyanyalah, perbedaan profesi tidak boleh dijadikan pemisah hakiki anak negeri. Maka sangat dibutuhkan wadah untuk saling berdisikusi dan bertukar informasi sehingga

keberadaan KOPIPEDE menjadi sangat penting sebagai pengikat tali silaturrahmi semua kalangan.

Akhirnya, jika rakyat betul-betul ingin mendapatkan kedaulatannya dengan seluas-luasnya, maka jangan serahkan prosesnya hanya kepada penyelenggara pemilu. Rakyat harus ikut berjuang dan memeperjuangkannya! Komunitas Peduli Pemilu & Demokrasi (KOPIPEDE) menjadi sangat penting karena komunitas ini akan menjadi wadah perjuangan rakyat untuk mendapatkan kedaulatannya.

Profil KOPIPEDE Provinsi Jambi

Adalah sebuah Komunitas yang melakukan gerakan sosial yang dimaksudkan untuk meningkatkan partisipasi dan kualitas pemilih dalam menggunakan hak pilih. KOPIPEDE melibatkan peran serta komunitas-komunitas masyarakat yang seluas-luasnya dimana mereka memberikan pendidikan mengenai kepemiluan atau sebagai pelopor (*pioneer*) demokrasi dengan membentuk komunitas-komunitas peduli pemilu di segmen-segmen tertentu. KOPIPEDE menjadi mitra KPU dalam menjalankan agenda sosialisasi dan pendidikan pemilih. Bentuk peran serta masyarakat ini diharapkan mampu mendorong tumbuhnya kesadaran tinggi serta tanggung jawab penuh masyarakat untuk menggunakan haknya dalam pemilu secara optimal. (Paparan Komisioner KPU RI, Jambore Komunitas Peduli Pemilu dan Demokrasi di Sentul Bogor 2017).

KOPIPEDE lahir berlatarbelakang dari Strategi KPU RI untuk meningkatkan partisipasi pemilih, untuk itu setiap KPU Provinsi di wajibkan membuat acara Kursus Kepemiluan. Di Prov. Jambi dilaksanakan tanggal 6-7 Sept 2016, output dari kursus tersebut adalah terbentuknya sebuah komunitas peduli pemilu dan demokrasi yang disingkat menjadi KOPIPEDE. KOPIPEDE merupakan ikthiar KPU untuk melahirkan embrio komunitas yang peduli dengan isu-isu pemilu dan demokrasi. Embrio ini kemudian diharapkan tumbuh dan berkembang secara mandiri. Dalam jangka panjang, entitas ini dapat menjadi mitra strategis KPU dan masyarakat untuk bersama-sama membangun mutu pemilu dan demokrasi. Adanya entitas masyarakat yang peduli terhadap pemilu dan demokrasi adalah sangat penting bagi dinamika pematangan demokrasi.

Entitas ini dapat membangun wacana, menggerakkan partisipasi dan melahirkan kritik – autokritik tentang narasi-narasi besar pemilu dan demokrasi. Eksistensi entitas ini akan memperkuat sisi masyarakat sipil untuk berkontribusi secara langsung bagi penguatan demokrasi. Tingkat kematangan masyarakat antar daerah untuk berdemokrasi secara baik terjadi ketimpangan. Ini bukan kondisi yang ideal bagi perkembangan demokrasi secara keseluruhan pada sebuah bangsa. Dengan demikian, program pengembangan Komunitas Peduli Pemilu dan Demokrasi ini sangat penting untuk dilakukan. Program ini akan mendorong pertumbuhan dan pemerataan proponen pada isu tersebut di setiap wilayah Indonesia. Akhirnya, mutu pemilu dan demokrasi semakin baik. (Wawancara dengan Bahren Nurdin, MA, Ketua KOPIPEDE Prov. Jambi, 27 Agustus 2018)

Berdasarkan uraian diatas maka penulis tertarik melakukan penelitian ilmiah bagaimanakah desain pengembangan Komunitas Peduli Pemilu & Demokrasi (KOPIPEDE) Prov. Jambi dan bagaimanakah strategi KOPIPEDE membangun komunitas-komunitas masyarakat untuk memiliki pengetahuan, kesadaran dan ketrampilan tentang pemilu dan demokrasi?

2. Metode Penelitian

2.1. Jenis Penelitian

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode penelitian deskriptif kualitatif karena peneliti ingin menggambarkan atau melukiskan fakta-fakta atau keadaan sebuah Komunitas yang peduli terhadap urusan pemilu dan demokrasi, serta memberikan deskripsi atau gambaran secara sistematis faktual dan akurat mengenai kegiatan-kegiatan atau aktifitas yang

dilakukan komunitas ini dalam membangun kesadaran dan partisipasi masyarakat untuk memiliki pengetahuan, kesadaran dan ketrampilan tentang pemilu dan demokrasi seperti; keterlibatan masyarakat dalam penyelenggaraan pemilihan, pengawasan pada setiap tahapan pemilihan, sosialisasi pemilihan, pendidikan politik bagi pemilih dan pemantauan pemilihan.

Penelitian deskriptif kualitatif adalah penelitian yang menggambarkan atau melukiskan objek penelitian berdasarkan fakta-fakta yang tampak atau sebagaimana adanya. Nawawi dan Martini (1996: 73). Penelitian deskriptif kualitatif berusaha mendeskripsikan seluruh gejala atau keadaan yang ada, yaitu keadaan gejala menurut apa adanya pada saat penelitian dilakukan. Mukhtar (2013: 28).

2.2. Sumber dan Teknik pengumpulan data

Sumber data dalam penelitian ini adalah KPU Provinsi Jambi dan KOPIPEDE Prov. Jambi dimana lembaga dan komunitas tersebut menjadi kunci dari penelitian yang akan dilakukan. Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah teknik pustaka (library research), simak, dan catat. Sebagai instrumen utamanya mengumpulkan informasi atau data dari tokoh kunci yaitu komisioner KPU dan Ketua serta seluruh anggota KOPIPEDE. Adapun langkah pengumpulan data penelitian, penulis mengacu pendapat Rafiek (2013: 4) yakni (1) Membaca karya sastra, (2) Menguasai teori, (3) Menguasai metode, (4) Mencari dan menemukan data, (5) Menganalisis data yang ditemukan secara mendalam, (6) Melakukan perbaikan secara menyeluruh, (7) Membuat simpulan penelitian.

2.3. Teknik Analisis Data

Dalam penelitian ini, penulis menggunakan analisis data kualitatif, yaitu dengan melakukan analisis secara langsung terhadap lembaga KPU dan KOPIPEDE melalui proses (1) data reduction, yaitu penulis memilih dan memilah-milah data yang akan dianalisis berupa kata, kalimat, atau ungkapan sesuai dengan metode penokohan, yaitu metode langsung dan metode tidak langsung; (2) data *display*, yaitu penulis menampilkan data yang telah dipilih dan dipilah-pilah dan menganalisis jenis metode penokohannya; (3) *verification*, yaitu penulis menyimpulkan hasil analisis terhadap penggunaan metode penokohan yang dipakai (Muchtar, 2013)

3. Pembahasan

3.1. Desain Pengembangan Komunitas Peduli Pemilu & Demokrasi (KOPIPEDE) Provinsi Jambi

KPU RI mempunyai visi menjadi penyelenggara pemilu yang mandiri, professional dan berintegritas. Untuk mewujudkan visi tersebut KPU RI mempunyai 7 misi yaitu; (1). Membangun SDM yang Kompeten sebagai upaya menciptakan penyelenggara pemilu yang professional, (2). menyusun regulasi di bidang pemilu yang memberikan kepastian hukum, progresif dan partisipatif, (3). meningkatkan kualitas pelayanan pemilu khususnya untuk para pemangku kepentingan dan umumnya untuk seluruh masyarakat, (4). meningkatkan partisipasi dan kualitas pemilih melalui sosialisasi dan pendidikan pemilih yang berkelanjutan, (5). memperkuat Kedudukan Organisasi dalam Ketatanegaraan, (6). meningkatkan integritas penyelenggara Pemilu dengan memberikan pemahaman secara intensif dan komprehensif khususnya mengenai kode etik penyelenggara pemilu, (7). mewujudkan penyelenggara Pemilu yang efektif dan efisien, transparan, akuntabel dan aksesibel.

Implementasi dari misi keempat diatas adalah dengan membentuk Komunitas Peduli Pemilu dan Demokrasi (KPPD) sebutan untuk komunitas yang berada di semua Provinsi di Indonesia, dan khusus di Provinsi Jambi diberi nama dengan akronim KOPIPEDE yang bertujuan meningkatkan partisipasi dan kualitas pemilih melalui sosialisasi dan pendidikan pemilih yang berkelanjutan.

Prinsip dasar KOPIPEDE dalam melakukan gerakan social kemasyarakatan untuk meningkatkan partisipasi adalah Kemandirian, netralitas dan kesukarelawanan. Dari tiga prinsip tersebut KOPIPEDE bergerak dengan tujuan; (1). Membangkitkan kesukarelaan masyarakat sipil untuk berpartisipasi dalam peningkatan kualitas pemilu dan demokrasi, (2). Mentransformasikan prinsip, nilai, perilaku dan budaya demokrasi di tengah-tengah masyarakat, (3). Mendorong perubahan pola pikir, sikap dan pola tindak masyarakat menjadi lebih produktif, mandiri, dan rasional dalam menyikapi aktivitas pemilu dan demokrasi, (4). Meningkatkan kapasitas dan jangkauan sosialisasi, penyebaran informasi dan pendidikan pemilih, (5). Meningkatkan kepercayaan publik terhadap proses pemilu/pemilihan.

Tabel 1: Desain pengembangan KOPIPEDE mulai tahun 2017 sampai 2021

	Sasaran Kerja
2017	a. Terbentuknya Komunitas Peduli Pemilu dan Demokrasi di setiap provinsi. b. Penanaman prinsip, nilai, orientasi dan penguatan kapasitas anggota komunitas. c. Memperkuat team work di antara sesama anggota komunitas.
2018	a. Terbentuknya embrio Komunitas Peduli Pemilu dan Demokrasi di setiap kabupaten/kota. b. Penanaman prinsip, nilai, orientasi dan penguatan kapasitas anggota komunitas. c. Memperkuat team work di antara sesama anggota komunitas dan menginisiasi terbentuknya simpul gerakan antar komunitas. d. Komunitas menentukan kelompok sasaran, menyusun materi, metode, fase, waktu dan lokasi pelaksanaan sosialisasi, penyebaran informasi dan pendidikan pemilih. e. Komunitas mulai melakukan fase pengenalan tentang pemilu dan demokrasi kepada kelompok sasaran.
2019	i. Meningkatnya intensitas kegiatan sosialisasi dan pendidikan pemilih kepada kelompok sasaran. j. Meluasnya kelompok sasaran yang menjadi target sosialisasi dan pendidikan pemilih.
2020	2. Komunitas yang terbentuk sudah berbadan hukum. 3. Komunitas mampu melahirkan cetak biru sosialisasi dan pendidikan pemilih di komunitasnya.
2021	1. Terbentuknya komunitas yang mandiri untuk melakukan sosialisasi dan pendidikan pemilih. Terjalinnya networking di antara sesama komunitas untuk memperkuat dan memperluas basis gerakan.

Sumber: KPU RI, Jambore Komunitas Demokrasi, Sentul, 16 Agustus 2017

3.2 Strategi KOPIPEDE membangun komunitas-komunitas masyarakat untuk memiliki pengetahuan, kesadaran dan ketrampilan tentang pemilu dan demokrasi.

Kabupaten/Kota	**Waktu Pembentukan**

Kab. Tebo	10 Februari 2017
Kota jambi	30 September 2017
Kab. Tanjung Jabung Barat	31 Oktober 2017
Kab. Muaro jambi	04 November 2017
Kab. Batang hari	05 November 2017
Kab. Tanjung Jabung Timur	15 November 2017
Kab. Sarolangun	16 November 2017
Kab. Bungo	20 November 2017
Kota sungai penuh	09 Desember 2017
Kab. Merangin	20 Desember 2017
Chaper Unja	15 April 2018
Chapter Uin STS Jambi	15 April 2018
Chapter Univ. Muaro Bungo	27 September 2018
Chapter STISIP Nurdin Hamzah	05 Oktober 2018
Chapter STAI Ahsanta	06 Oktober 2018
Chapter STIKBA	12 Oktober 2018

Strategi sosialisasi dan pendidikan pemilih berbasis komunitas yang dilakukan KOPIPEDE adalah melalui tiga metode yaitu;

3.3 Komunikasi Tatap Muka (*Face to Face Communication*)

KOPIPEDE melaksanakan berbagai kegiatan yang bersentuhan langsung dengan basis-basis masyarakat sesuai dengan pembagian segmen-segmen, berikut beberapa kegiatan yang telah dilakukan:

3.3.1 Membentuk KOPIPEDE di 10 Kabupaten/Kota

Tabel 2. DATA PEMBETUKAN KOPIPEDE KAB/KOTA DI PROV. JAMBI dan Sumber data, File Arsip kegiatan KOPIPEDE di Rumah Komunitas (RUTAS)

3.3.2 Melaksanakan berbagai macam kegiatan seminar, diskusi, sosialiasi

Bln/Thn	Kegiatan	Segmen
08/2018	Road show Pendidikan politik bagi mahasiswa UIN STS Jambi untuk mensukseskan Pemilu 2019	Mahasiswa
08/2018	Workshop Perempuan dan Politik DPW Partai Amanat Nasioanl (PAN) Prov. Jambi	Perempuan
08/2018	Dialog Kebangsaan “Umat Cerdas Berdemokrasi” bersama Front Pembela Islam (FPI) Prov. Jambi	Agama
08/2018	Menerima Penghargaan dari Kapolda Jambi KOPIPEDE sebagai Komunitas yang mendukung tupoksi Kepolisian dalam menciptakan situasi kondusif Pilkada Serentak 2018	Umum
07/2018	Pendidikan Politik Nilai-nilai Demokrasi di Pelatihan Paskibraka Prov. Jambi	Pelajar/ P.Pemula
05/2018	Tatap muka forkompinda, tokoh masyarakat, agama, adat, pemuda jelang Pilkada Serentak 2018	Toga & Tomas
05/2018	Seminar “Penguatan Peran Mahasiswa sebagai Pemantau Partisipatif Pilkada 2018” bersama 10 BEM Universitas	Mahasiswa
05/2018	Pendidikan Politik “Sosialisasi dan Simulasi Pemungutan Suara bagi Disabilitas”	Disabilitas

05/2018	Pendidikan Politik “Penguatan Peran Ustad dan Penceramah Agama dalam menolak Money Politik”	Agama
04/2018	Pendidikan Politik Pemula Ikatan Pelajar Muhammadiyah	Pelajar
04/2018	Seminar Aktualisasi Peran Mahasiswa dalam Mensukseskan Pemilu 2019, BEM STIT Darul Ulum Kab. Sarolangun	Mahasiswa
04/2018	Retorika Politik Pelatihan Kader Madya DPD Partai Perindo Prov. Jambi	Partai Politik
03/2018	Pendidikan Politik Ikatan Pemuda, Pelajar dan Mahasiswa Bahar, Kab. Muaro Jambi	Pelajar / P. Pemula
02/2018	FGD Pilkada Damai bekerjasama dengan Polda Jambi	Umum
02/2018	Diskusi, Deklarasi dan Aksi Mahasiswa Tolak Money Politik di Universitas Jambi	Mahasiswa
02/2018	Seminar “menguatkan peran perempuan dalam kontestasi politik local”	Perempuan
01/2018	Seminar “Menguatkan Peran Komunitas-Komunitas Mahasiswa sebagai Pemantau Pilkada Kota Jambi”	Mahasiswa

Tabel 3. DATA KEGIATAN SEMINAR, DISKUSI DAN SOSIALISASI KOPIPEDE
Sumber data, File Arsip kegiatan KOPIPEDE di Rumah Komunitas (RUTAS)

3.3.3 Komunikasi Menggunakan Media (*Mediated Communication*)

Table 4. DATA KEGIATAN KOPIPEDE DENGAN MEDIA

Bln/thn	Kegiatan
09/2018	Dialog Perspektif di TVRI Jambi “Regulasi Kampanye Pemilu 2019”
09/2018	Dialog Program Rumah Demokrasi TVRI Nasional “Data Ganda DPT Pemilu 2019”
09/2018	Dialog Koridor Hukum di TVRI Jambi “Antisipasi Pelanggaran Kampanye Pemilu 2019”
07/2018	Dialog Perspketif di TVRI Jambi tema “Caleg Kapabel atau Populer?”
06/2018	Dialog Perspektif TVRI Jambi tema “Pengawasan Partisipatif Pilkada 2018)
05/2018	Dialog Perspektif TVRI Jambi tema “Tahapan Pilkada 2018”
04/2018	Dialog Perspektif TVRI Jambi “Cerdas memilih Caleg Pemilu 2019”
04/2018	Dialog TVRI Jambi “Evaluasi Debat Pilwako Jambi sesi 1”
03/2018	Dialog TVRI Jambi “Regulasi Debat Pilkada”
03/2018	Dialog TVRI Jambi “Menegaskan Integritas Penyelenggara Pemilu”

Sumber data, File Arsip kegiatan KOPIPEDE di Rumah Komunitas (RUTAS)

Anggota KOPIPEDE juga aktif menjadi narasumber di RRI, JekTV serta menjadi penulis Opini diberbagai media cetak dan online seperti; metrojambi.com, jambione.com, kenali.com, jamberita.com, Jambi Ekspress, Jambi Independent, Tribun Jambi dan lain-lain. Selain itu KOPIPEDE juga aktif berkampanye di facebook, instagram dan media whatsaap serta youtube.

Tabel 5. DATA ARTIKEL ANGGOTA KOPIPEDE DENGAN MEDIA CETAK & ONLINE

Bln/thn	Karya ilmiah populer	Media
07/2018	Umat Cerdas Berpolitik	Swarnajambi.co.id
06/2018	Patroli Pengawasan Rakyat Semesta	PedestrianJambi
05/2018	Integritas Tim Seleksi	Swarnajambi.co.id
01/2018	Oligarki Partai Politik dalam Pilkada	metrojambi.com
01/2018	Menjual Paslon Pilkada	Koran Jambi One

09/2017	Ta'aruf Politik Pasangan Calon Pilkada	Metrojambi.com
07/2017	Pilih Kucing di Luar Karung	Metrojambi.com
02/2017	Menang Rekonsiliasi, Kalah Menata Hati	Jambiupdate.co
02/2017	Takdir Tuhan dan Pesan untuk Para Pemenang Pilkada Serentak 2017	republika.co.id
01/2017	Debat Pilkada Siapa yang Paling Kinclong	republika.co.id
01/2017	Perang Jarak Dekat di Akhir Kampanye Pilkada 2017	republika.co.id
01/2017	Kampanye Negatif, Tidak Etis Tapi Buat Rakyat Kritis	metrojambi.com

3.3.4 Mobilisasi Massa (*Mass Mobilization*)

Table 6. DATA KEGIATAN MOBILISASI MASSA

Bln/thn	Kegiatan
09/2018	Kopipede aksi simpatik dan deklarasi #2019pemiludamai
08/2018	Kopipede dan KPU Prov. Jambi sosialiasi Sidalih3 di Carfreeday Kota Jambi
06/2018	Ngabuburit asik sambil sosialisasi pemilih cerdas
06/2018	Road Show Keluarga Sadar Pilkada
05/2018	Aksi simpatik sosialisasi pilkada beradab
05/2018	Jambore Komunitas Peduli Pemilu dan Demokrasi Prov. Jambi ke1
04/2018	Pendidikan Politik Aksi Simpatik Pilkada Beradab
03/2018	Pawai Sosialisasi 14 Parpol Peserta Pemilu 2019
02/2018	Deklarasi Kampanye Damai Pilwako Jambi
03/2018	Pendidikan Politik Mahasiswa Fisipol ke RPP Kab. Batang Hari

Sumber data, File Arsip kegiatan KOPIPEDE di Rumah Komunitas (RUTAS)

4 Kesimpulan

Desain Pengembangan Komunitas Peduli Pemilu dan Demokrasi dibagi menjadi beberapa tahap: tahap pertama pada tahun 2018, terbentuk embrio Komunitas Peduli Pemilu dan Demokrasi di setiap kabupaten/kota, penanaman prinsip, nilai, orientasi dan penguatan kapasitas anggota komunitas, memperkuat team work di antara sesama anggota komunitas dan menginisiasi terbentuknya simpul gerakan antar komunitas, komunitas menentukan kelompok sasaran, menyusun materi, metode, fase, waktu dan lokasi pelaksanaan sosialisasi, penyebaran informasi dan pendidikan pemilih, komunitas mulai melakukan fase pengenalan tentang pemilu dan demokrasi kepada kelompok sasaran.

Tahapan kedua tahun 2019, Meningkatnya kegiatan sosialisasi dan pendidikan pemilih kepada kelompok sasaran. Meluasnya kelompok sasaran yang menjadi target sosialisasi dan pendidikan pemilih. Tahap ketiga tahun 2020, Komunitas yang terbentuk sudah berbadan hukum. Komunitas mampu melahirkan cetak biru sosialisasi dan pendidikan pemilih di komunitasnya. Tahap keempat tahun 2021, Terbentuknya komunitas yang mandiri untuk melakukan sosialisasi dan pendidikan pemilih.Terjalinnya networking di antara sesama komunitas untuk memperkuat dan memperluas basis gerakan.

Strategi KOPIPEDE membangun komunitas-komunitas masyarakat untuk memiliki pengetahuan, kesadaran dan ketrampilan tentang pemilu dan demokrasi dengan tiga metode (1). Komunikasi Tatap Muka (2). Komunikasi menggunakan media, (3). Mobilisasi Massa.

Daftar Pustaka

Fadli Ramadhan, Veri Junaidi, Ibrohim. 2015. *Desain Partisipasi Masyarakat dalam Pemantauan Pemilu, Kemitraan bagi Pembaruan Tata Pemerintahan di Indonesia atas kerjasama dengan Perkumpulan untuk Pemilu dan Demokrasi (Perludem), Jakarta,*. Dikutip dari http://kemitraan.or.id

Komisi Pemilihan Umum Republik Indonesia. 2016. *Membangun Kompetensi Dasar Kepemiluan Untuk Komunitas*. Jakarta: KPU RI

Komisi Pemilihan Umum Republik Indonesia,. 2016. *Tingkat Politik Melek Warga Dalam Pemilu 2014*. Jakarta: KPU RI

Komisi Pemilihan Umum Republik Indonesia, Perilaku Memilih Dalam Pemilu 2014, Jakarta, KPU RI; 2016.

Komisi Pemilihan Umum Republik Indonesia. 2016. *Kesukarelawanan Warga Dalam Politik*. Jakarta: KPU RI.

Muhadam, Labolo. 2015. *Partai Politik dan System Pemilihan Umum di Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Suharizal. 2011. *Pemilukada, Regulasi, Dinamika dan Konsep Mendatang*. Jakarta: Raja Grafindo Persada

Politik Sopan Santun di Indonesia Saat Ini

Eva Ria Fransiska

Artikel ini mendeskripsikan tentang politik sopan santun yang saat ini dilakukan oleh capres dan cawapres di Indonesia. Pembahasan ini bertujuan untuk mendeskripsikan fenomena politik praktis menjelang pemilu periode 2019 dan latar belakang kultural politik sopan santun di Indonesia saat ini. Hasil yang diperoleh dalam pembahasan ini berupa dua simpulan, pertama adalah setiap capres dan cawapres selalu berlomba-lomba untuk terlihat baik dan santun di hadapan masyarakat. Tujuannya tentu tidak lain agar masyarakat percaya dan memberikan polling suara kepada mereka. Akhir-akhir ini, agama juga mulai diikutsertakan dalam kampanye pemilu capres. Setiap capres dan cawapres berlomba-lomba (terlihat) menjadi orang alim dengan mengunjungi para pemuka agama di Indonesia, khususnya kiai di lingkungan pondok pesantren. Padahal politik santun seharusnya adalah politik yang berakhlak, bermoral dan beretika. Hal ini mengakibatkan istilah "santun" menjadi menyempit pada kalangan pesantren dan pemuka agama. Kedua, latar belakang masyarakat Indonesia yang religius, pengkultusan terhadap pemuka agama, dan anggapan masyarakat bahwa agama merupakan satu-satunya sumber moralitas.

1. Pendahuluan

Kata politik secara etimologis berasal dari bahsa Yunani politeia yang akar katanya adalah polis berarti kesatuan masyarakat yang berdiri sendiri, yaitu negara dan *teia*. Laswell (1972) membuat formula bahwa hakikatnya politik adalah siapa memperoleh apa, kapan dan bagaimana (*who, gets what, when, how*)" (Arifin, 2014), sedangkan Subakti menjelaskan bahwa politik adalah segala hal yang berkaitan dengan penyelenggaraan negara dan pemerintahan, politik juga merupakan segala kegiatan yang diarahkan untuk mencari dan mempertahankan kekuasaan dalam masyarakat (Subakti, 2010). Hal tersebut sejalan dengan pemikiran Haboddin yang mendefinisikan politik sebagai perjuangan untuk memperoleh dan mempertahankan kekuasaan (Haboddin, 2017). Berdasarkan beberapa pengertian tersebut, dapat ditarik kesimpulan bahwa politik adalah strategi dan alat bagi seseorang atau kelompok dengan tujuan untuk memperoleh dan mengekalkan kekuasaannya.

Proses memperoleh dan mengekalkan kekuasaan tentu tidaklah mudah, banyak hal yang harus ditempuh guna mencapai tujuan tersebut. Salah satunya adalah melalui strategi pencitraan dan pembangunan opini publik. Strategi pencitraan politik adalah keseluruhan keputusan kondisional tentang tindakan yang akan dijalankan saat ini, untuk mencapai tujuan politik di masa depan (Arifin, 2014). Pada era modern ini, strategi pencitraan dan pembangunan opini publik tentu tidak dapat dilepaskan dari tahapan komunikasi politik, baik secara *offline* maupun secara *online*. Citra merupakan hasil daripada komunikasi yang memberikan efek sangat signifikan kepada individu dalam memberikan opininya terhadap pasangan calon presiden dan wakil presiden. Jika pasangan calon presiden dan wakil presiden dapat membentuk citra yang baik kepada masyarakat, tentu tidak menjadi hal yang nihil baginya untuk dapat memperoleh atau mengekalkan kekuasaannya. Banyak jalan yang ditempuh oleh pasangan calon presiden dan wakil presiden untuk membentuk citranya di kalangan masyarakat. Beberapa memulainya dengan melakukan "silaturahmi" kepada para pemuka agama, beberapa yang lain memilih menjadi "santri" kilat. Latar belakang budaya dan religiusitas keagamaan juga menjadi penyebab semakin tumbuh suburnya praktik politik "sopan santun" ini. Namun, seiring dengan dengan suburnya praktik politik "sopan santun" ini, menjadikan paradigma politik sopan santun yang sesungguhnya mengalami penyempitan ruang lingkup hanya pada kalangan pesantren dan pemuka agama.

2 Pembahasan

2.1 Fenomena Politik Praktis Menjelang Pemilu Periode 2019

Akhir-akhir ini, pergulatan politik tidak hanya terjadi pada kalangan elit saja, politik sudah menyentuh berbagai lapisan masyarakat. Mulai dari yang berpendidikan hingga pada pedagang asongan maupun pengangguran juga turut andil dalam kemelut perpolitikan ini. Dinamika politik kian memanas, terutama menjelang pesta demokrasi dimulai. Banyak pihak yang mulai mengeluh-eluhkan pasangan calon dukungannya, dan sebagian yang lain mulai menyerang lawan politiknya. Tentu saja semua hal ini dilakukan dengan maksud dan tujuan akhir yang sama, yaitu kekuasaan. Kekuasaan sendiri merupakan magnet yang sangat kuat bagi manusia. Tidak hanya itu, dalam praktik politik praktis kekuasaan selalu diperebutkan, karena kekuasaan dianggap sebagai hal yang menggiurkan. Pada periodisasi pemilihan presiden dan wakil presiden, keinginan untuk menjadi pemenang peserta pemilu sangat besar, hingga setiap calon berhasrat untuk mendominasi panggung politik yang telah disediakan. Implikasinya adalah, bahwa para kandidat pada akhirnya menghalalkan segala cara untuk dapat memenangkan medan pertempuran tersebut. Menjual agama dan tokoh agama pada wilayah publik menjelang pesta demokrasi sudah bukan merupakan hal baru lagi. Begitu pula dengan yang akhir-akhir ini terjadi pada masa pra pemilu 2019. Pasangan calon presiden dan wakil presiden berbondong-bondong mendatangi ulama dan para pemuka agama lain guna mendapatkan "restu" dalam pemilu tahun 2019. Cara yang seringkali dilakukan para pasangan calon adalah dengan melakukan "*sowan*" langsung kepada para pemuka agama, khususnya pondok pesantren. Cara-cara ini kemudian mulai dikenal oleh masyarakat luas sebagai politik "sopan santun".

Pada masa ini, pencitraan seperti ini dirasa perlu bagi para pasangan calon presiden dan wakil presiden. Hal ini dilakukan tidak lain adalah untuk mendulang dukungan sebanyak-banyaknya dari kalangan pesantren dan pemuka agama. Hal ini tentu saja dilatarbelakangi oleh semangat hijrah masyarakat Indonesia yang saat ini sedang tinggi-tingginya. Pengaruh agama saat ini sedang melekat "kuat" dalam pola tingkah laku masyarakat Indonesia, tentu saja strategi yang dirasa paling tepat untuk memperoleh simpati dari rakyat adalah dengan "mengubah" diri menjadi sosok yang religius dan santun pula. Pada dasarnya, praktik politik sopan santun ini sudah dilaksanakan sejak pemilu 2014 silam, di mana calon presiden terpilih pada masa itu mulai melakukan "*sowan*" kepada beberapa ulama berpengaruh di Indonesia. Sejak masa itu, semangat kampanye pemilu "sopan santun" ini semakin berkembang pesat hingga saat ini.

Politik sopan santun yang seharusnya dimaknai pelaksanaan perilaku politik atau politikus yang berakhlak, bermoral, dan beretika, yaitu dengan cara penggunaan bahasa yang sopan dalam setiap penuturannya dan menggunakan kaidah kesantunan dalam setiap tindakan dan tingkah lakunya, hal ini berlaku umum dan menyeluruh, baik dalam dunia maya maupun dunia nyata, menjadi menyempit maknanya. Politik sopan santun pada hakikatnya bukanlah sesuatu yang buruk jika memang benar-benar dilakukan atas dasar kaidah kesopan-santunan yang sebenarnya. Bukan semata sebagai sampul sebuah buku yang bahkan tidak dapat terbaca isinya. Namun sayangnya, politik sopan santun masa ini terbilang hanya sebagai *cover* pada saat pra pemilu hingga masa pemilu saja. Banyak janji yang disampaikan pada masa orasi politik selama masa kampanye yang "dijilat kembali". Hal ini tentu saja merusak kaidah demokrasi yang telah dijunjung tinggi (Siahaan, 2005). Bahkan pada era ini, berdasarkan fenomena yang belakangan ini terjadi, pengertian politik sopan santun mulai tergeser dari makna awalnya sehingga secara tersirat lebih condong diartikan sebagai upaya para calon presiden dan wakil presiden menunjukkan sikap "sopan santunnya" dengan mendatangi para ulama-ulama berpengaruh di Indonesia dan mengakibatkan istilah "santun" menjadi menyempit hanya pada kalangan pesantren dan pemuka agama.

2.2 Latar Belakang Kultural Politik Sopan Santun Di Indonesia

Bangsa Indonesia dikenal sebagai bangsa yang religius. Religius berasal dari kata religi yang berarti kepercayaan kepada Tuhan. Selalu ada Tuhan dalam setiap perkembangan masyarakat Indonesia. Maka tidak heran apabila dalam masyarakat Indonesia, agama memegang peranan penting dalam pola tingkah laku kemasyarakatan, begitu pula dalam ranah dan pandangan politiknya. Pada masyarakat tradisional, agama dan politik merupakan dua hal yang tidak dapat dipisahkan. Agama memegang kontrol atas kehidupan bersama suatu masyarakat, sebab dalam masyarakat tradisional yang relatif homogen itu, agama memonopoli tafsir atas hukum-hukum atau norma-norma yang mengatur kehidupan sosial-politik sebuah masyarakat (Menoh, 2018). Salah satu mentalitas agama adalah kepatuhan. Seseorang dituntut untuk patuh pada ajaran agama tanpa boleh mempertanyakan kebenarannya. Ajaran agama merupakan ajaran Tuhan yang dapat diketahui melalui wakil-wakilnya yang berada di dunia, yakni para pemuka agama. Karena asal patuh, maka mayoritas orang yang beragama cenderung kurang berpikir kritis mengenai agamanya sendiri. Mereka tidak mempertanyakan kebenaran dari apa yang diberikan oleh para pemuka agama sebagai kebenaran yang berasal dari Tuhan itu sendiri. Oleh karena itu, banyak diantara mereka yang beragama secara buta dan menganggap bahwa agama merupakan satu-satunya sumber moralitas.

Selain itu, kapabilitas simbolik bahwa pemimpin adalah sosok "panutan" dalam mitos rakyat Indonesia lumayan besar, terbukti dengan masih melekatnya budaya politik sebagai *kawula*. Hal tersebut pada akhirnya dapat mentransfer kepercayaan rakyat menjadi kapabilitas yang riil (Rusadi Kantaprawira, 2004). Faktor karisma dan latar belakang sosial elit politik yang bersangkutan dapat menguntungkan dalam hal peningkatan kapabilitas simbolik. Pada masyarakat Indonesia, budaya *kawula* sebagian besar dilakukan oleh masyarakat kepada pemuka agama. Masyarakat Indonesia mulai banyak yang mengkultuskan para pemuka agama dan mempercayai segala tingkah laku dan ucapannya sebagai hal yang baik dan benar, tanpa perlu mempertanyakan lagi perihal kebenarannya secara empiris maupun normatif. Bahkan dalam proses pesta demokrasi, mereka menganggap bahwa apa yang dipilih oleh panutan mereka adalah sabda yang secara tersirat mengharuskan mereka untuk mengikutinya.

3. Kesimpulan

Sesuai dengan pembahasan yang telah disampaikan secara rinci di atas, ada beberapa hasil kesimpulan penting yang bisa ditarik. Pertama, setiap calon presiden dan calon wakil presiden pada saat pra pemilu selalu berlomba-lomba untuk mendulang simpati masyarakat. Cara yang seringkali dilakukan para pasangan calon adalah dengan melakukan "*sowan*" langsung kepada para pemuka agama, khususnya pondok pesantren. Cara-cara ini kemudian mulai dikenal oleh masyarakat luas sebagai politik "sopan santun". Pada masa ini, pencitraan seperti ini dirasa perlu bagi para pasangan calon presiden dan wakil presiden.

Politik sopan santun yang seharusnya dimaknai pelaksanaan perilaku politik atau politikus yang berakhlak, bermoral dan beretika, yaitu dengan cara penggunaan bahasa yang sopan dalam setiap penuturannya dan menggunakan kaidah kesantunan dalam setiap tindakan dan tingkah lakunya, hal ini berlaku umum dan menyeluruh, baik dalam dunia maya maupun dunia nyata, menjadi menyempit maknanya di mana santun pada akhirnya hanya diidentikkan dengan kalangan pesantren dan pemuka agama. Hal ini mengakibatkan istilah "santun" menjadi menyempit pada kalangan pesantren dan pemuka agama.

Kedua, bangsa Indonesia dikenal sebagai bangsa yang religius. Pada masyarakat tradisional, agama dan politik merupakan dua hal yang tidak dapat dipisahkan. Agama memegang kontrol atas kehidupan bersama suatu masyarakat, sebab agama dianggap sebagai sumber tata

aturan dan ukuran moralitas masyarakat. Adanya pengkultusan terhadap pemuka agama karena dianggap sebagai perpanjangan tangan Tuhan..

Daftar Pustaka

Arifin, Anwar. 2014. *Politik Pencitraan – Pencitraan Politik Edisi 2.* Yogyakarta: Graha Ilmu.

Haboddin, Muhtar. 2017. *Memahami Kekuasaan Politik.* Malang: UB Press.

Kantaprawira, Rusadi. 2004. *Sistem Politik Indonesia, Suatu Model Pengantar*. Bandung: Sinar Baru Algensindo.

Menoh, Gusti A. B. 2018. *Agama Dalam Ruang Publik.* Yogyakarta: Kanisius.

Siahaan, Uli Sintong. 2005. *Sistem Politik Indonesia: Perubahan dan Keberlanjutan Kelembagaan Negara.* Jakarta: Pusat Pengkajian Pengolahan Data dan Informasi, Sekretariat Jenderal, DPR RI.

Subakti, Ramlan. 2010. *Memahami Ilmu Politik.* Jakarta: Grasindo

Aktivisme Gerakan Keagamaan dalam Konteks Kebudayaan: Antara Penegakan Syariat dan Anomali

Fuat Edi Kurniawan, Defbry Margiansyah

Artikel ini membahas aktivisme gerakan keagamaan kontemporer yang akhir-akhir ini muncul sebagai respon balik terhadap Islam liberal di Indonesia. Kemunculan gerakan keagamaan ini menarik untuk dikaji sebagai pemahaman mengenai hubungan ekspresi kesalehan umat beragama dan konteks kebudayaan di Indonesia. Dalam artikel ini mengambil kasus di Yogyakarta yang dilakukan oleh forum keagamaan yang melakukan penutupan paksa pesantren waria dan penolakan acara paskah. Ketidaksesuaian produk kebudayaan dengan nilai-nilai agama dominan (Islam) menjadi alasan utama gerakan keagamaan yang cenderung radikal ini untuk melakukan tindakan-tindakan penolakan. Tak jarang dari tindakan penolakan itu mengakibatkan pada perampasan hak dan kebebasan setiap orang untuk berorganisasi dan memeluk agama sesuai dengan keyakinan. Hingga munculnya kekerasan dan tindak anarkisme dalam penolakannya. Hal ini menjadikan dilema aktivisme gerakan keagamaan, disatu sisi merupakan bentuk penegakan syariat, namun disisi lain menciptakan anomali yang merampas hak berekspresi. Artikel ini mengidentifikasi setidaknya kedalam tiga kesimpulan; Pertama, fenomena aktivisme gerakan keagamaan dipahami sebagai deviant subculture, mereka menentukan standar berperilaku yang diyakini mereka adalah benar. Ada reaction-formation dimana subkultur ini mengambil nilai dan norma dari kebudayaan induk, tetapi kemudian menolaknya dan menganggap nilai dan norma delinkuen yang mereka miliki adalah benar dan dijadikan standar bertingkah laku. Kedua, terbentuknya identitas kolektif keagamaan yang terintegrasi dengan identitas etnik. Ketiga, semakin kuatnya legitimasi moral dalam tatanan sosial. Mereka merasa tidak memerlukan lagi perangkat nilai lain yang datang dari luar, seperti nilai egaliter, kemanusiaan, keadilan, dan lain lain.

1. Pendahuluan

Sudah bukan menjadi peristiwa baru ketika suatu kegiatan yang terlihat “menyimpang” dengan normatifitas agama yang dominan di negeri ini – (Islam di Indonesia), kemudian mendapat kecaman keras dari aliansi gerakan keagamaan. Termasuk dalam kegiatan yang mengarah pada sifat sekuler. Bahkan dalam ranah kehidupan sosial-politik yang pada dasarnya menjunjung nilai-nilai pluralisme, sudah menjadi sasaran dari gerakan keagamaan ini. Ketidaksesuaian produk kebudayaan Indonesia dengan nilai-nilai agama dominan (Islam) menjadi alasan utama aliansi yang cenderung radikal ini untuk melakukan tindakan-tindakan penolakan. Tak jarang dari tindakan penolakan itu mengakibatkan pada perampasan hak dan kebebasan setiap orang untuk berorganisasi dan memeluk agama sesuai dengan keyakinan. Hingga munculnya kekerasan dan tindak anarkisme dalam penolakannya. Hal inilah yang dirasa menjadi problematik dan merubah tatanan kebudayaan di negeri ini yang notabenenya menjunjung tinggi nilai-nilai pluralisme.

Masalah-masalah ini cenderung direspon dengan tindakan kekerasan, yang dalam banyak hal justru kontra-produktif. Salah satu implikasinya adalah kekerasan agama yang dikonstruksi sebagai radikalisme yang menjadi variabel dominan dalam berbagai tindakan kekerasan yang mengatasnamakan agama. Agama yang semula bermisi kedamaian tereduksi dengan tindakan-tindakan yang bertentangan dengannya.

Radikalisme pada dasarnya merupakan fenomena agama-agama. Radikalisme tidak hanya dilabelkan kepada penganut Islam, tetapi juga penganut agama lain seperti Kristen, Yahudi, Hindu dan Budha. Berdasarkan penelusuran historis, fenomena radikalisme merupakan gejala yang terjadi di hampir semua agama, baik yang dapat menimbulkan kekerasan agama ataukah tidak. Kekerasan di dalam agama Hindu dapat dijumpai dalam kasus kekerasan agama

di India Selatan, yaitu antara kaum Sikh haluan keras dengan Islam. Di Israel juga dijumpai kekerasan agama antara Kaum Yahudi Ultra dengan umat Islam. Di Jepang juga dijumpai kekerasan agama Shinto dalam bentuk penyimpangan agama yang mencederai lainnya. Demikian pula di agama Kristen seperti halnya yang terjadi di Amerika Serikat dan juga belahan Eropa lainnya. Di dalam Islam juga dijumpai kekerasan agama seperti terjadinya berbagai teror baik yang langsung maupun tidak langsung mencelakai orang lain.[1]

Dalam konteks di Indonesia, bisa kita lihat beberapa kasus yang terjadi di Yogyakarta beberapa waktu lalu. kasus intoleransi yang menjadi sorotan di Yogyakarta yaitu Penutupan Pesantren Waria, dan Penolakan Acara Paskah. Keduanya dilakukan oleh kelompok yang sama, yaitu Front Jihad Islam (FJI) dan Forum Umat Islam (FUI). Ancaman eksistensi toleransi di Yogyakarta muncul karena banyaknya perubahan sosial yang terjadi. Menurut sejumlah penelitian terdahulu, Yogyakarta belakangan ini mengalami pergeseran watak masyarakatnya. Nilai-nilai toleran dan inklusif, sebagaimana tercermin dalam slogan Yogyakarta sebagai kota budaya, kota pelajar, dan kota toleransi, akhir-akhir ini mulai tergerus seiring terjadinya aksi-aksi intoleran dan juga aksi kekerasan di kota ini.

Wahid Foundation menobatkan Yogyakarta sebagai kota paling tidak toleran nomor dua di Indonesia pada 2014. Dari total 154 kasus intoleransi serta pelanggaran kebebasan beragama dan berkeyakinan yang dicatat Wahid Foundation sepanjang tahun itu, 21 peristiwa terjadi di Yogya. Setahun kemudian, 2015, peringkat Yogya sebagai kota intoleran turun ke nomor empat. Dari 190 pelanggaran yang dicatat Wahid Foundation, 10 terjadi di kota pelajar ini.[2] Laporan ini sudah barang tentu sangat memprihatinkan. Tren peningkatan tindakan intoleransi justru terus terjadi. Sepanjang tahun 2015 hingga memasuki pertengahan tahun 2016, pelanggaran-pelanggaran bukan hanya pada Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan (KBB), melainkan pada kebebasan secara umum, berlangsung massif di Yogyakarta.

Ancaman eksistensi toleransi di Yogyakarta muncul karena banyaknya perubahan sosial yang terjadi. Menurut sejumlah penelitian terdahulu, Yogyakarta belakangan ini mengalami pergeseran watak masyarakatnya. Nilai-nilai toleran dan inklusif, sebagaimana tercermin dalam slogan Yogyakarta sebagai kota budaya, kota pelajar, dan kota toleransi, akhir-akhir ini mulai tergerus seiring terjadinya aksi-aksi intoleran dan juga aksi kekerasan. Gerakan Islamisasi di Yogyakarta juga semakin tak terbendung seiring dengan infiltrasi gerakan Islam radikal ke masjid-masjid dan juga institusi-institusi pendidikan, seperti kampus dan juga sekolah. Kendati demikian, ada pertanyaan apa yang sebenarnya terjadi di Yogyakarta, bisakah tindakan yang dilakukan suatu kelompok ormas, lalu seluruh elemen masyarakat Yogyakarta dikatakan tidak toleran? Aparatus dan unsur pemaksa seperti apa yang bekerja, yang membuat masyarakat sipil cenderung diam, atau secara tidak langsung terkesan mendukung tindakan intoleransi tersebut?

2. Metodologi

Dalam kajian ini, digunakan Metode *Desk Study* yaitu cara pengumpulan data dan informasi melalui pemeriksaan, analisis data informasi dengan menggunakan data sekunder. Data ini berupa jurnal, penelitian terdahulu, liputan media, dokumen internal dari pengalaman riset sebelumnya, studi pustaka, dan sebagainya. Kemudian data tersebut diinterpretasikan ke dalam fokus kajian, dan dianalisis dengan kerangka teori yang digunakan.

[1] Hassan M. Noor, Islam Terorisme dan Agenda Global, hlm 4-5

[2] Laporan Wahid Foundation mengenai Kebebasan Beragama dan Berkeyainan KBB), diakses melalui: http://wahidfoundation.org/index.php/publication/detail/Laporan-Kebebasan-Beragama-dan-Berkeyakinan-KBB-2015

3. Pembahasan

Radikalisme agama sering juga dikaitkan dengan kekerasan agama. Meskipun keterkaitan tersebut tidak seluruhnya benar, namun demikian di dalam diskursus yang sering terungkap ke permukaan, bahwa radikalisme agama berkelindan dengan kekerasan agama. Perilaku radikal adalah perilaku yang ditampilkan oleh orang-orang yang ingin melakukan perubahan dengan menjebol seluruh sistem dan strukturnya sampai ke akar-akarnya. Perubahan dimaksud adalah perubahan yang dilakukan secara mendasar dan cepat baik dari struktur dan konten. Tujuan yang diinginkan adalah penjebolan terhadap status quo dan menggantinya dengan yang baru dan dianggapnya benar. Seringkali di dalam tindakannya menggunakan cara-cara yang keras. Kekerasan sering dibedakan dalam coraknya. Ada yang disebut sebagai kekerasan kultural, yaitu kekerasan yang berada di dalam aspek-aspek budaya, ranah simbolik seperti agama, ideologi, bahasa dan seni, ilmu pengetahuan empirik maupun formal yang dapat digunakan untuk menjustifikasi atau melegitimasi kekerasan langsung dan struktural. Simbol-simbol agama, bahasa yang mengandung frasa-frasa kekerasan, bahkan ilmu pengetahuan juga bisa menjadi pelegitimasi kekerasan langsung atau struktural. Bahkan konsep-konsep ilmu pengetahuan dapat juga dijadikan pijakan untuk melakukan kekerasan.[3]

Radikalisme secara sosiologis terjadi ketika masyarakat berada dalam situasi *anomie* atau kesenjangan antara nilai dengan pengalaman-pengalaman sehari-hari. Kesenjangan tersebut dipicu oleh modernitas yang berkaitan dengan sekularisasi. Di saat masyarakat tidak lagi mampu untuk mengatasi kesenjangan karena ketiadaan kekuatan untuk melakukan perlawanan di dalam kesenjangan tersebut. Ketika kesenjangan menjadi semakin kentara, sementara nilai-nilai yang menjadi pegangan semakin tak mampu menjadi pengendali berbagai tindakan sosial, maka akan muncul gerakan radikalisme dalam coraknya yang laten atau manifes. Kemudian yang bercorak laten terjadi ketika secara struktural memang tidak memiliki kekuatan untuk melawan berbagai kesenjangan yang dimaksud. Akan tetapi ketika ia telah memiliki kekuatan –meskipun sedikit– untuk berbuat atau melawannya, maka ia akan berubah menjadi gerakan manifest atau nyata. Contoh yang paling mengedepan adalah munculnya gerakan-gerakan radikal di era tahun 2000an di berbagai belahan Asia tenggara, terlebih di Indonesia.[4]

Menurut Khamami Zada, dalam kajiannya tentang kelompok Islam radikal seperti Front Pembela Islam (FPI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), KISDI, Laskar Ahlu Sunnah wal Jamaah ternyata bahwa empat kelompok ini memiliki kemiripan terutama dalam memandang Islam sebagai agama dan ideology, antara lain: 1) memperjuangkan Islam secara kaffah, 2) mendasarkan faham dan praktik keagamaan atas generasi salaf yang saleh (*salaf al-salihin*). 3) sangat memusuhi Negara-negara barat yang dianggap sebagai setan besar. 4) Sangat memusuhi kelompok Islam liberal karena dianggap telah menghancurkan Islam dengan tafsir agama yang rasional dan kontekstual.[5]

---

[3] Johan Galtung, *Studi Perdamaian: Perdamaian dan Konflik Pembangunan dan Peradaban*. (Surabaya: Eureka, 2003), hlm. 429

[4] William Liddle pernah merumuskan hipotesis bahwa semakin demokratik di Indonesia maka akan semakin memberikan peluang munculnya berbagai gerakan radikal. Periksa, William Liddle, *Skripturalisme Media Dakwah*, hlm. Hipotesis Liddle memang terbukti di lapangan yaitu melalui munculnya Partai Keadilan di tahun 1999 dan kemudian menjadi Partai Keadilan Sejahtera di tahun 2003. partai ini memperoleh momentum kuat di tengah berbagai tindakan Korupsi, Kolusi dan Nepotisme karena partai ini berhasil mengedepankan isu moralitas di dalam melawan berbagai penyimpangan. Hanya sayangnya tindakan *high morality* itu di lapangan menjadi tercabik-cabik karena isu kepentingan yang juga mengedepan. Akhir-akhir ini semakin banyak tindakan kekerasan yang dilakukan oleh mereka yang dilabel Islam radikal, misalnya sweeping terhadap WNA, penggerebekan tempat pelacuran, penggerebekan terhadap tempat-tempat hiburan dan berbagai demonstrasi untuk membela kepentingan kelompoknya.

[5] Hamami Zada, *Islam Radikal, Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indonesia.* (Jakarta: Teraju, 2002).

Pertentangannya terhadap barat dipicu oleh kenyataan bahwa Negara-negara barat adalah yang memproduk modernisasi dan sekularisasi dan juga gerakan-gerakan salibisme yang merusak keyakinan Islam. Sedangkan terhadap Islam liberal disebabkan kelompok ini melakukan tindakan memprofankan hal-hal yang seharusnya disakralkan. Tindakan kaum liberal yang sering menafsirkan doktrin agama dengan mengedepankan konteks alih-alih teks dan logika alih-alih wahyu dianggapnya sebagai agen barat yang akan merusak Islam. Ada banyak agenda yang diusung oleh gerakan Islam radikal ini, seperti ide kesatuan agama dan Negara, ide pemurnian Islam sebagai *way of life,* membebaskan penganut Islam dari pengaruh barat dan terciptanya masyarakat ideal sesuai dengan ajaran Islam,[6] gerakan dakwah amar ma'ruf dan nahi mungkar yang dilakukan dengan cara lunak atau keras sehingga akan tercipta masyarakat yang didasari oleh ajaran Islam yang kebanyakan dilatarbelakangi oleh persoalan merebaknya dekadensi moral dan masalah ekonomi politik.[7]

Dengan memahami gerakan Islam radikal yang dilatarbelakangi oleh penolakannya terhadap modernisasi yang dipelopori barat dan berimplikasi terhadap kerusakan moral yang terus terjadi, maka menjadi wajar ketika kebanyakan isu yang diusung oleh gerakan ini adalah kembali kepada Islam dengan menggunakan berbagai cara sesuai dengan yang dipahaminya. Namun dalam realitasnya, radikalisasi akan mengarah pada suatu tendensi yang menyimpang. Pembahasan mengenai perilaku menyimpang akan diawali dengan mengkaji mengenai subkultur. Subkultur adalah salah satu sub divisi dalam budaya induk yang memiliki norma-norma, keyakinan-keyakinan dan nilai-nilainya sendiri. Menurut Cohen, pada setiap kebudayaan induk selalu ada sub-sub kebudayaan yang memiliki norma dan nilai yang tidak semuanya sesuai dengan kebudayaan induknya yang dianut oleh masyarakat secara umum.

Dalam konteks di Yogyakarta, kasus intoleransi penutupan paksa pesantren waria dan penolakan acara Paskah, FJI dan FUI sebagai sebuah kelompok yang melakukan pembubaran dan penolakan merupakan sebuah subkultur yang mengembangkan nilai-nilai agama Islam dan berpatokan pada norma-norma Islam dalam bertingkah laku bagi para anggotanya. Hal ini berbeda dengan nilai dan norma yang berlaku umum pada masyarakat Indonesia sebagai kebudayaan induk. Walaupun mayoritas penduduk Indonesia beragama Islam, namun masyarakat Indonesia tidak sepenuhnya menganut nilai dan norma agama Islam dalam bertingkah laku. Pada tingkat ekstrim, FJI dan FUI menganggap nilai-nilai yang dianutnya adalah benar. Bahkan, secara terang-terangan mereka melakukan perlawanan terhadap nilai dan norma yang bertentangan dengan mereka. Salah satu bentuknya adalah dengan melakukan pembubaran pesantren waria dan penolakan acara paskah dengan cara preventif bahkan dengan kekerasan simbolik dan fisik.

Apakah yang menyebabkan aliansi/gerakan keagamaan ini menjadi sebuah subkultur yang menganut nilai yang berbeda dengan kebudayaan induk yaitu masyarakat Indonesia dan dikategorikan sebagai menyimpang? Dalam hal ini, kami akan menggunakan sudut pandang/

---

[6] Di dalam penelitian Abdul Azis, dkk. terhadap lima kelompok keagamaan: Gerakan Islam Jamaah, Gerakan kelompok Islam bugis, Gerakan Jamaah Islam Qur'ani, Gerakan Kaum Muda Masjid Salman dan gerakan Islam di Jogyakarta mengindikasikan ide-ide tersebut. Periksa Abdul Azis Dkk., *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia*. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1989).

[7] Berdasarkan penelitian Zainuddin Fanani dkk., terhadap gerakan radikalisme keagamaan di Surakarta yaitu: Lasykar Santri Hizbullah Sunan Bonang, Brigade Al-Ishlah, Gerakan Pemuda Ka'bah, Brigade Hizbullah, Lasykar Mujahidin Surakarta, Lasykar jundullah, Lasykar Ahlusunnah wal Jamaah dan KAMMI ditemukan berbagai gerakan "kekerasan" seperti sweeping terhadap berbagai tempat yang diindisikan tempat maksiat, pengiriman tenaga suarela ke medan jihad dan sebagainya. Periksa Zainuddin Fanani, dkk., *Radikalisme Keagamaan & Perubahan Sosial*. (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002)

perspektif makro obyektivis, yaitu *Status Frustration Theory* dari *Albert K. Cohen.* Menurut Cohen, dalam masyarakat juga berkembang subkultur-subkultur yang mengarah pada penyimpangan (*subculture deviance*) yang diakibatkan adanya frustrasi status. Dalam kaitannya dengan perilaku, status erat kaitannya dengan konformitas terhadap seperangkat norma, yang tidak perlu dibantah lagi juga menjelaskan mengenai keberadaan dan efektivitas norma tersebut saat dihadapkan dengan norma lain yang bertentangan.

Fenomena intoleransi dan radikalisme di Yogyakarta jelas tidak bisa dilepaskan dari arus deras modernisasi dan pembangunan yang dijalankan negara dalam rentang tiga puluh tahun terakhir ini. Perubahan-perubahan sosial, politik dan budaya membawa masyarakat kepada nilai-nilai tertentu yang juga mengalami perubahan. Karena perubahan sosial berupa modernisasi dan globalisasi tersebut, nilai-nilai dan norma yang dianut oleh masyarakat cenderung mengarah pada nilai-nilai barat-sekuler.

Selain itu, adanya krisis multidimensi pada tahun 1998, membuat beberapa ormas beraliran Islam radikal mencuat. Hal ini dikarenakan, pada masa Orde Baru, negara mempunyai standar yang diterapkan pada semua organisasi massa dan partai politik, dimana ormas dan partai politik haruslah menjadi sebuah organisasi yang mampu mendorong jalannya proses modernisasi dan model pembangunan yang menjadi tolak ukur keberhasilan negara dan masyarakat. Tekanan politik pada masa Orde Baru yang memaksakan Pancasila sebagai satu-satunya asas tunggal, merupakan salah satu contohnya. Kelompok yang menolak asas tunggal tersebut dianggap akan mengganggu jalannya proses modernisasi dan model pembangunan yang diterapkan, selanjutnya ekspresi politik mereka dihambat.

Kelompok ini mengalami *status frustration* disebabkan karena pelaku, seseorang atau sejumlah anggota dari kelompok tersebut, tidak mampu memenuhi standar yang telah ditetapkan dari kebudayaan dominan. Mereka adalah individu atau kelompok orang yang mengalami kegagalan status dikarenakan mereka tidak memenuhi harapan-harapan tersebut, atau mempunyai standar harapan lain yang disebabkan adanya keberagaman standar nilai dan norma yang ia internalisasikan. Sehingga, sulit bagi dirinya memenuhi harapan norma suatu kelompok, mengingat ia masih menganut harapan dari kelompok yang lain.

Pada akhirnya, kelompok-kelompok Islam radikal merasa termarjinalisasi karena tidak mampu memenuhi standar norma yang diterapkan atau mereka tidak menyetujui norma yang berlaku di masyarakat. Mereka mengalami kekecewaan yang disebabkan oleh ketidakmampuan memenuhi harapan status sebagai organisasi massa tersebut. Bentuk-bentuk kekecewaan yang lain disebabkan karena standar norma yang digunakan negara untuk mengatur masyarakat dalam berperilaku ternyata tidak mampu untuk mengatur secara perilaku-perilaku di masyarakat. Misalkan saja penegakan hukum pidana yang lemah, sistem peradilan pidana yang tidak berfungsi, ketiadaan tindakan aparat terhadap penyimpangan-penyimpangan tersebut serta hukuman terhadap pelaku kejahatan yang dianggap tidak memberikan efek jera.

Kekecewaan ini merupakan salah satu faktor munculnya kelompok radikal, dan radikalisasi tersebut merupakan respons terhadap kondisi yang sedang berlangsung. Biasanya respons tersebut muncul dalam bentuk evaluasi, penolakan atau bahkan perlawanan. Masalah yang ditolak bisa berupa asumsi, ide, lembaga atau nilai-nilai yang dapat dipandang bertanggungjawab terhadap keberlangsungan kondisi yang ditolak. Kekecewaan ini pada akhirnya akan membawa mereka kepada suatu tindakan membentuk kelompok yang terdiri dari orang- orang yang memiliki akumulasi kekecewaan yang sama. Oleh karena itu mereka membentuk *deviant subculture* yang mempunyai dan merumuskan nilai dan norma sendiri, dan mereka menginternalisasikan ke dalam kelompok mereka. Pada akhirnya kelompok ini (FJI dan FUI) kemudian menggalang massa,

menciptakan gerakan-gerakan yang fundamentalis radikal dan membentuk jaringan untuk menggalang kekuatan berbasiskan Islam.

Kehidupan sekuler yang sudah masuk dalam umat Islam dengan segala dampaknya, mendorong mereka melakukan gerakan-gerakan kembali kepada otentitas (fundamental) Islam. Sikap ini ditopang oleh pemahaman Islam yang totalistik dan formalistik, yang bersikap kaku dalam memahami teks-teks agama, sehingga cenderung menolak perubahan sosial. Lalu mereka frustrasi terhadap perubahan dunia, dan selanjutnya konsep-konsep modern seperti sekularisme, demokrasi dan HAM mereka tolak secara radikal. Mereka menetapkan hukum Islam dan norma-norma agama Islam sebagai standar berperilaku. Mereka percaya bahwa Indonesia, yang mayoritas penduduknya beragama Islam, seharusnya memakai hukum Islam sebagai dasar aturan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Padahal, Indonesia merupakan bentuk negara demokratis yang memiliki keberagaman standar nilai dan norma termasuk norma hukum, sosial dan adat istiadat. Gejala ini didefinisikan oleh Oliver Roy sebagai gejala fundamentalisme radikal dimana gerakan tersebut berusaha mengislamkan masyarakat pada level *grass-root* melalui penerapan hukum Islam tanpa harus diformat dalam sebuah negara Islam. Hal ini tentu saja bertentangan dengan nilai-nilai politik yang dianut masyarakat Indonesia secara umum norma-norma yang tidak berbasiskan agama (sekuler).

Dalam *deviant subculture* tersebut, mereka menentukan standar berperilaku yang diyakini oleh mereka adalah benar. Ada *reaction-formation* dimana subkultur ini mengambil nilai dan norma dari kebudayaan induk, tetapi kemudian menolaknya dan menganggap nilai dan norma delinkuen yang mereka miliki adalah benar dan dijadikan standar bertingkah laku. Kemudian, mereka menyesuaikan dengan nilai dan norma yang ada didalamnya. Setelah itu, subkultur ini cenderung melakukan tindakan-tindakan dalam menerapkan nilai dan norma yang mereka yakini kebenarannya, namun dianggap menyimpang oleh kebudayaan induk yang dominan.

Radikalisasi tidak berhenti pada upaya pembubaran pesantren waria dan penolakan acara paskah di Yogyakarta, melainkan terus berupaya mengganti tatanan tersebut dengan suatu bentuk tatanan yang lain. Ciri ini menunjukkan bahwa dalam radikalisasi ini terdapat suatu program atau pandangan dunia sendiri. Kaum radikalis berupaya kuat menjadikan tatanan tersebut sebagai ganti dari tatanan yang sudah ada. Salah satu wujud perilakunya adalah dengan menerapkan syariat Islam yang betul-betul murni dan diterapkan dalam kehidupan sosial untuk menciptakan kembali masyarakat Islam sejati, syariat Islam harus menjadi konstitusi negara serta menonjolkan simbol-simbol tertentu sebagai identitas (berpakaian putih-putih, memakai peci putih, membawa bendera Tauhid, menggunakan surban atau jubah), berorientasi pada ajaran Islam yang konservatif (menggunakan tolak ukur Alquran dan Sunnah Rasul), melakukan tindakan vigilantisme (tindakan-tindakan yang bertujuan untuk mengembalikan keseimbangan dari suatu situasi yang dianggapnya sudah tidak terkontrol, mengkombinasikan jihad politik dengan militansi terhadap segala hal yang berkaitan dengan Barat-sekuler, menentang kepemimpinan perempuan dan lain sebagainya.

Untuk menerapkan standar norma yang mereka miliki dan mereka yakini bersama tersebut, mereka implementasikan dalam bentuk-bentuk tindakan nyata yang menyimpang. Tindakan-tindakan ini muncul karena kuatnya keyakinan kaum radikalis akan kebenaran program atau ideologi yang mereka bawa. Sikap ini pada saat yang sama dibarengi dengan penafsiran kebenaran dengan sistem lain yang akan diganti. Dalam gerakan sosial, keyakinan tentang ide ini sering dikombinasikan dengan cara-cara pencapaian yang mengatasnamakan nilai kemanusiaan. Akan tetapi, kuatnya keyakinan ini dapat mengakibatkan munculnya sikap emosional yang menjurus pada kekerasan. Pada tahap ini, oleh Cohen dirumuskan sebagai *nonutilitarian deviance* (seperti yang dijelaskan oleh Robert K. Merton dalam

teori *Adaptation*) dimana penyimpangan yang dilakukan oleh pelaku, tidak lagi berorientasi pada materi, melainkan hanya sekedar membuktikan keberadaan mereka sebagai suatu kelompok.

Dari sekilas kasus tersebut diatas, maka jelas bahwa gerakan mereka bisa dikategorikan sebagai kegiatan vigilantisme. Vigilantisme dapat diartikan sebagai cara-cara penggunaan kekuatan melalui modus intimidasi dan cara-cara kekerasan terhadap warga sipil, baik individu maupun kelompok tertentu. Tindakan ini merupakan hal yang mahfum ditemukan pada masyarakat yang sedang tertimpa kemelut, ketika negara dianggap tidak mampu menangani setiap permasalahan sosial yang terjadi. Aktivisme gerakan ini dapat dikategorikan sebagai vigilantisme kontrol kelompok sosial. Mereka menganggap bahwa hukum Islam dianggap sebagai hukum tertinggi, dan ketika aturan tersebut dilanggar oleh berbagai pihak yang mengklaim dirinya sebagai legitimasi hukum yang ternyata tidak bisa ditegakkan karena masih melihat dari norma-norma dan nilai-nilai sosial masyarakat, maka dianggap negaralah yang bertanggungjawab terhadap ketidakmampuan tersebut sehingga orang-orang Islam sendirilah yang harus "unjuk kekuatan" guna menghadang rintangan itu, meskipun dengan menghalalkan berbagai cara termasuk kekerasan (Munjid 2008).

4. Kesimpulan

Radikalisme, fundamentalisme atau kekerasan agama hakikatnya adalah konstruksi sosial tentang paham dan tindakan keagamaan yang dilakukan oleh golongan Islam tertentu. Labeling ini diberikan oleh golongan lain sesuai dengan konsepsi mereka. Sementara itu, pelakunya sendiri menganggap bahwa pemahaman dan tindakan keberagamaannya memiliki kesesuaian dengan apa yang sesungguhnya dimaksudkan oleh ajaran agama yang dipeluknya. Dualitas makna ini yang sering menjadikan hubungan di antara keduanya memasuki tegangan-tegangan yang krusial. Radikalisme agama adalah respon social terhadap realitas social yang dikonstruksi sebagai "menyimpang" dari ajaran agama yang benar. Isu-isu yang dikembangkan terkait dengan ketidakadilan barat terhadap Islam, modernisasi yang salah arah dan kegagalan stakeholder terkait dalam menata dan membangun masyarakatnya.

Dinamika hubungan antar agama dan antara agama dengan kebudayaan sering terkontamisasi dengan tindakan-tindakan beragama yang dikonstruksi oleh kelompok yang dikonstruksi sebagai radikal. Isu tentang penerapan syariat Islam di dalam suatu negara, sering menjadi arus utama terjadinya konstruksi social terhadap radikalisme atau fundamentalisme. Demikian pula tindakan teror yang dilakukan dengan mengumandangkan "*Allahu Akbar*" juga menjadi penyebab pemojokan Islam di dalam kancah hubungan agama-agama. Dalam hubungan agama-agama maka masing-masing pemeluk agama harus menyadari universalisme-partikularitas agama di dalam kehidupan bermasyarakat. Agama memiliki doktrin universal, namun sekaligus ia particular ketika telah berada di tangan manusia dan masyarakat.

Daftar Pustaka

Abdul Azis, dkk. 1989. *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia.* Jakarta: Pustaka Firdaus.

Abdul Aziz Thaba. 1995. *Islam dan Negara Dalam Politik Orde Baru.* Jakarta: Gema Insani Press.

Ahmad Gaus AF., "Waspadai Isu Terorisme" dalam *Perta, Jurnal Komunikasi Perguruan Tinggi Islam*, Vol.4/No.2/2002

Ahmad Thohari, "Resonansi" dalam *Republika,* 29 Agustus 2005

Damayanti, dkk. *Radikalisme Agama Sebagai Salah Satu Bentuk Perilaku Menyimpang: Studi Kasus Front Pembela Islam*. Jurnal Kriminologi Indonesia Vol. 3 No. I Juni 2003 : 43 - 57

Fanani, dkk. 2003. *Radikalisme Keagamaan & Perubahan Sosial.* Surakarta: Muhammadiyah University Press.

Galtung, Johan. 2003. *Studi Perdamaian: Perdamaian dan Konflik Pembangunan dan Peradaban*. Surabaya: Eureka.

Harker, Richard; Mahar, Cheelen; Wilkes, Chris (ed), 2005. *(Habitus X Modal) + Panah = Praktik, Pengantar Paling Komprehensif kepada Pemikiran Pierre Bourdieu*. Yogyakarta: Jalasutra.

Jenkins, Richard, 2004, *Membaca Pikiran Pierre Bourdieu*, Yogyakarta: Kreasi Wacana

Laporan Wahid Foundation mengenai *Kebebasan Beragama dan Berkeyainan (KBB*), diakses melalui: http://wahidfoundation.org/index.php/publication/detail/Laporan-Kebebasan-Beragama-dan-Berkeyakinan-KBB-2015

Lechte, John. 2001. *50 Filusuf Kontmporer: Dari Strukturalisme sampai Postmodernitas*. Yogyakarta: Kanisius

Merton, Robert K. 1968. *Sosial Theory and Sosial Structure*. New York: The Free Press.

Mills, Theodore M. 1967. *The Sociology of Small Groups*. Englewood Cliffs. NJ: Prentice Hall.

Munjid, Ahmad. 2008. *Hentikan Vigilantisme FPI*. Diunduh dari www.indonesianmuslim.com. Diakses pada tanggal 3 Oktober 2018

Noor, Hassan M. *Islam Terorisme dan Agenda Global*. Perta, Vol. V/No. 02/202

Pujanarko, Imung, 2008. *Kelompok dan Pengaruhnya Terhadap Komunikasi*. Diunduh dari www.kabarindonesia.com. Diakses pada tanggal 3 Oktober 2018

Ritzer, George dan Goodman, Douglas J. 2005. *Teori Sosiologi Modern*, Jakarta: Kencana.

Supriadi, Adi. 2008. *FPI Yang Dinantikan Kehancurannya*. Diunduh dari www.kabarindonesia.com. Diakses pada tanggal 3 Oktober 2018

Pedagang, Perdagangan Pasar Tradisional dan Imajinasi KeIndonesian 73 Kemerdekaan (Kajian Etnografi di Pasar Ujung Berung Bandung)

Budiawati Supangkat dan Johan Iskandar

Munculnya pedagang dan aktivitas perdagangan merupakan salah satu elemen penting dalam peralihan bentuk organisasi manusia, dari bentuk komuniti saradiri yang mampu mencukupi hidup tanpa berhubungan dengan komuniti lain, ke bentuk masyarakat yang diatur oleh sistem pembagian kerja luas. Seketika komuniti-komuniti saradiri ini semakin kerap bertukar dengan komuniti lain, timbul anggota komuniti pengemban tugas khusus sebagai penghubung, perantara, dalam sistem pembagian kerja antar komuniti. Relasi-relasi antar orang di dalam komuniti yang tadinya dijalin dalam hubungan kekerabatan mesti bertransformasi menjadi relasi kontraktual antara dua atau lebih anggota-anggota komuniti yang berbeda. Paper ini mengkaji pedagang dan perdagangan dalam konteks kehadirannya pada pasar tradisional Pasar Ujung Berung Bandung, terletak di lokasi yang secara lazim dipersepsi didominasi oleh lingkup sosio-kultural lingkup kebudayaan Sunda. Penelitian dilakukan dengan metode etnografi melalui pendekatan aktor. *Wilayah Kecamatan Ujung Berung, dari suatu desa di kabupaten Bandung menjadi Kecamatan dalam kota Bandung sejak tahun 1987. Masuknya Ujung Berung ke kota membawa perubahan pada struktur sosial dari masyarakat. Walau demikian Ujung Berung sudah mulai mengalami perubahan lama sebelumnya. Tepatnya pada saat mulai dibukanya jalan raya (Grote Weg) oleh pemerintah Hindia Belanda, diikuti dengan bermunculannya pabrik-pabrik baru. Persepsi ini kian luntur sebab dalam perjalanannya kota dari pasar ini turut mengalami segala ekses-ekses modernisasi perkotaan seperti pertambahan populasi dan menjamurnya retail-retail modern. Meski demikian, pasar tersebut tetap menjadi tumpuan masyarakat di wilayah pasar* memenuhi kebutuhan dasar-harian. Hal inilah yang membuat pasar tradisional menarik dalam merefleksikan tentang imajinasi keindonesian di ranah ruang-ruang perkonomian, politik, hukum, dan kekuasaan lainnya.

Pendahuluan

Aktivitas tukar-menukar antar komuniti dapat dirunut jauh ke belakang, setua usia peradaban manusia itu sendiri. Komuniti-komuniti yang pada awalnya hidup dari berburu, mengumpul, dan bercocok tanam demi memenuhi kebutuhan hidup komunitinya sendiri dengan segera terlibat dalam aktivitas pertukaran dengan komuniti lain begitu hasil-hasil alam yang mereka produksi telah mencukupi kebutuhan hidupnya. Hasil kelebihan produksi yang dipertukarkan ini yang kita sebut sebagai komoditas atau barang dagangan. Peningkatan pertukaran antar barang-barang kebutuhan ini lantas mengubah bentuk pertukaran itu sendiri, dari tadinya berupa hadiah (*gift*), ke pertukaran barter, resiprositas, upeti, hingga dalam bentuknya yang paling berkembang melibatkan komoditas universal yang kita kenal sebagai uang. Anggota-anggota komuniti yang hidup dari dan mengkhususkan dirinya terlibat dalam aktivitas tukar-menukar lewat sarana uang ini yang kita kenal sebagai pedagang, sementara aktivitas yang mereka lakukan sebagai perdagangan.

Munculnya pedagang dan aktivitas perdagangan merupakan salah satu elemen penting dalam peralihan bentuk organisasi manusia, dari bentuk komuniti saradiri yang mampu mencukupi hidupnya tanpa berhubungan dengan komuniti lain, ke bentuk masyarakat yang diatur oleh sistem pembagian kerja luas. Seketika komuniti-komuniti saradiri ini semakin kerap bertukar

dengan komuniti lain, lahir anggota komuniti yang mengemban tugas khusus sebagai penghubung, perantara, dalam sistem pembagian kerja antar komuniti. Relasi-relasi antar orang di dalam komuniti yang sebelumnya dijalin dalam hubungan kekerabatan (*kinship*) mesti bertransformasi menjadi relasi kontraktual antar dua atau lebih anggota-anggota komuniti yang berbeda. Ini dua bentuk organisasi manusia yang disebut oleh sosiolog Max Weber sebagai *gemeinschaft* (komuniti) dan *gesellschaft* (masyarakat). Pedagang dan perdagangan dengan kata lain merupakan dua kategori sosial yang memiliki arti penting dalam kajian-kajian yang berupaya mengetahui struktur masyarakat.

Penelitian ini hendak mengkaji pedagang dan perdagangan dalam konteks kehadirannya di pasar tradisional. Perhatian terhadap pasar tradisional menjadi isu yang menarik bila dikaitkan dengan imajinasi sebagaimana dikatakan oleh Benedict Anderson (1998) karena walau awalnya pasar tradisisional merupakan pasar lokal yang anggotaannya saling mengenal bahkan tidak jarang masih berkerabat. Namun seiring dengan adanya faktor eksternal seperti pembukaan jalan, perluasan kota, urbanisasi maka pasar menjadi semakin terbuka, beragam dan kompleks. Padahal menurut Achmad Fedyani Saifuddin (2011: 101-103), keberadaan suatu massa besar yang bergerak di ranah ekonomi yang juga tidak membebani anggaran keuangan negara, massa ini sesungguhnya memberikan kontribusi besar bagi kelangsungan kehidupan ekonomi bangsa. Itulah yang disebut dengan ekonomi bazaar yaitu keseluruhan kegiatan ekonomi dalam masyarakat yang berbasis di rumah tangga yang meliputi produksi barang dan jasa, pendistribusiannya dalam masyarakat, dan pengkonsumsiannya pada lapisan masyarakat tertentu. Menurut T.G.McGee (1977) anggota masyarakat yang terlibat dalam ekonomi ini dapat mencapai hingga antara 60 hingga 70 persen dari masyarakat menengah kebawah. Konsep pasar dikenal sebagai satu ruang pertukaran jual beli. Konsep itu ada karena orang mengetahui bahwa pasar bukan saja tempat melalukan aktivas jual beli melainkan juga menyimpan tingkah laku dan fungsi sosial tertentu (Muhamad Hisyam, 1989: 240). Pasar yang juga disebut dengan pasar tradisional dapat ditemukan baik di desa maupun di kota. Walaupun pasar yang memiliki budaya mengingat penuh dengan aturan-aturan, nilai-nilai sesuai dengan lokasi pasar itu berada, keberlangsungannya sangat rentan terancam oleh pusat pembelanjaan yang secara fisik lebih bagus dan bersih seperti Supermarket, Mall dan sejenisnya (lihat Nusyirwan, 2006). Apabila pasar tradisional tidak mendapatkan perhatian di era kemerdekaan ini, lambat laun pasar tradisional dapat saja hilang dan konsekuensensinya kesejahteraan masyarakat pasar akan terganggu dan dapat mengakibatkan tumbuhnya kemiskinan. Salah satu pasar yang akan menjadi perhatian adalah Pasar Ujung Berung yang terletak di Bandung.

Semenjak tahun 1987, Ujung Berung yang awalnya merupakan bagian dari Kabupaten Bandung beralih menjadi bagian dari Kota Bandung. Perluasan wilayah kota Bandung dilakukan karena adanya kebutuhan akan ruang kota Bandung. Peralihan administrasi Ujung Berung dari desa menjadi bagian kota tentunya membawa konsekuensi terhadap lingkungan fisik maupun sosial. Ditinjau dari segi fisik, banyak terjadi perubahan dalam tata guna lahan di Ujung Berung. seperti lahan sawah berubah menjadi kompleks pemukiman baru dan berbagai tempat usaha. Sementara dari sisi sosial, Ujung Berung menjadi tempat hunian baru bagi pendatang.

Dalam paper ini akan melihat apakah pedagang dan perdagangan tidak berdaya setelah transformasi wilayah Kecamatan Ujung Berung, dari suatu desa di kabupaten Bandung menjadi Kecamatan dalam kota Bandung sejak tahun 1987. Masuknya Ujung Berung ke kota membawa perubahan pada struktur sosial dari masyarakat. Walau demikian Ujung Berung sudah mulai mengalami perubahan lama sebelum. Tepatnya pada saat mulai dibukanya jalan raya aoleh pemerintah Hindia Belanda, diikuti dengan bermunculannya pabrik-pabrik baru. Agar dapat memahami perubahan yang terjadi, peneliti berangkat dari pemahaman struktur sosial. Menurut W.Armstrong dan T.G.McGee perubahan struktur sosial menyebabkan terjadinya keragaman.

Sementara Sajogyo mengatakan bahwa fungsi khas suatu kota besar menjadi panggung pemusatan modal dan pusat penyebaran konsumsi baru (Sajogyo, 1994: xxiv-xxv).

Metodologi Penelitian

Penelitian ini akan terutama bersandar pada metode etnorafi, lengkap dengan proses wawancara, pengamatan, dan model narasi sejarah kehidupan (*life history*) untuk mengungkapkan keterkaitan antara pengalaman hidup pedagang dengan mekanisme perdagangan di pasar Ujung Berung. Tentu saja sebelum mampu menjawab dan menyelidiki pertanyaan utama, penelitian ini memberi gambaran umum mengenai Pasar Ujung Berung. Pengumpulan data untuk memberi gambaran umum ini yang akan dibantu lewat metode pengamatan, pengamatan terlibat, penelusuran data-data sekunder, studi pustaka & dokumen, dan apabila diperlukan akan dilakukan survei pedagang

Lokasi Penelitian Kecamatan Ujung Berung

Ujung Berung[8] lokasi dari pasar Ujung Berung, merupakan satu Kecamatan di Bandung[9]. Wilayah ini termasuk ke dalam bagian dari Bandung Timur di Jawa Barat. Di Bandung Timur, Ujung Berung merupakan merupakan salah satu kecamatan yang relatif baru. Kecamatan tersebut merupakan daerah hasil perluasan[10] yang awalnya tercakup ke dalam Kabupaten Bandung. Melalui pelimpahan wilayah dari Kabupaten Bandung tersebut, Kota Bandung memperoleh tambahan wilayah seluas 752 ha yang masih belum padat penduduknya. Sebelum masuk ke dalam cakupan kota Bandung, wilayah lingkungan administrasi kecamatan Ujung Berung saat di kabupaten Bandung cukup luas. Menurut seorang petugas dari kantor Kecamatan Ujung Berung, wilayah yang termasuk cakupan Ujung Berung ke arah Timur mencakup daerah Cileunyi[11] dan Gede Bage. Dengan masuknya kecamatan Ujung Berung tersebut menjadi bagian kota Bandung, wilayah cakupannya pun menjadi lebih kecil karena ada sebahagian yang masuk wilayah administrasi kota Bandung dan sebahagian lagi tetap termasuk ke dalam wilayah administrasi Kabupaten Bandung. Sebagai suatu konsekuensi dari menjadi bagian kota dan

---

[8] Belum ada data yang akurat sejak kapan Ujung Berung itu ada dan cakupan luas kekuasaannya (menurut hemat saya maksud dari kekuasaannya adalah bagian yang termasuk dalam wilayah Ujung Berung.) Namun diperkirakan Ujung Berung sebagai satu wilayah sudah ada pada masa kekuasaan Deandels. Saat itu ibukota kabupaten Bandung masih di Krapyak sekitar Alun-alun Bandung sekarang (Ani Ismarini, 2011:3).

[9] Kota Bandung merupakan kota terpadat di Jawa Barat. Menurut data dari Badan Pusat Statistik Jawa Barat, berdasarkan sensus 2010 tingkat kepadatan penduduk mencapai 14.228 orang per kilometer persegi. Total jumlah penduduk di kota Bandung mencapai 2.393.633 orang.

[10] Sejak dibentuknya Kota Bandung menjadi suatu daerah otonom pada 1 April 1906, Kota Bandung telah beberapa kali mengalami perluasan permukaan wilayah daerahnya, yaitu sebagai berikut: Tahun 1906 - 1917, Pada hari pembentukan Kota Bandung menjadi daerah otonom tanggal 1 April 1906 mempunyai luas 1.912 Ha, Tahun 1917 - 1942, Sejak tanggal 12 Oktober 1917 daerah Kota Bandung telah diperluas menjadi 2.871 Ha. Berdasarkan penelitian dan penelaahan dari seorang ahli bangunan kota, Prof. Ir. Thomas Karsten bahwa pada tahun 1930 telah direncanakan perluasan daerah Kota Bandung dalam jangka waktu 25 tahun berikutnya. Perlunya perluasan tersebut dari 2.871 Ha menjadi 12.758 Ha berdasarkan pertimbangan bahwa penduduk Kota Bandung dengan pertambahan normal pada akhir 1955 diperkirakan akan menjadi 750.000 jiwa, rencana ini dikenal dengan sebutan "Plan Karsten". Jaman pendudukan Pemerintah Belanda, rencana Karsten belum seluruhnya dilaksanakan. Pada jaman pendudukan Jepang (1942 - 1945) pernah beberapa kali diadakan perubahan luas daerah berupa pergeseran batas kota dengan cara memasukkan desa-desa dari Kabupaten Bandung di mana pada akhir jaman pendudukan Jepang, luas daerah Kota Bandung 5.413 Ha. Jaman Negara Pasundan, Kota Bandung mengalami perluasan menjadi 8.098 Ha secara resmi pada tahun 1949. Tahun 1987, berdasarkan Peraturan Pemerintah Republik Indonesia nomer 16 tahun 1987, wilayah administrasi Kota Bandung diperluas menjadi 16.729,65 Ha (sumber internet).

[11] Jarak dari Ujung Berung ke Cileunyi sekitar 5 km. Lokasi Cileunyi lebih dekat dengan Jatinangor.

terikat dengan berbagai aturan, Kecamatan Ujung Berung mengalami beberapa kali pemekaran[12]. Akibatnya batas teritorial wilayah semakin mengecil. Berdasarkan data Monografi Kecamatan Juli – Desember 2009, luas wilayah kecamatan yang berpenduduk lebih dari 57.832 jiwa ini adalah 1.035,411 hektar. Jarak dari Ujung Berung ke pusat kota Bandung adalah 12 km. Peta di bawah ini menunjukkan posisi pasar Ujung Berung di Kecamatan Ujung Berung di wilayah kota Bandung.

Peta Wilayah Cakupan Kecamatan Ujung Berung

Sumber: www.asiamaya.com

Dilihat dari posisinya, Kecamatan Ujung Berung berada di bagian terpinggir timur dari kota Bandung yang berbatasan dengan Kabupaten Bandung. Pusat segala kegiatan di Kecamatan Ujung Berung terletak di di sepanjang jalan A.H.Nasution Berbagai kegiatan baik yang resmi (berbagai kegiatan yang diselenggarakan oleh Kecamatan) maupun yang tidak resmi (seperti berbagai penyelenggaraan kesenian) seringkali mengambil tempat di alun-alun Ujung Berung. Selain sebagai pusat kegiatan, jalan A.H.Nasution merupakan jalan yang menghubungkan daerah dengan kota Bandung.

Ujung Berung Sebelum Menjadi Bagian Kota Bandung

Sebelum menjadi bagian dari wilayah Kota Bandung, Ujung Berung merupakan satu daerah agraris sawah. Selain banyak sawah, di daerah tersebut banyak terdapat kebun yang ditumbuhi oleh berbagai pohon buah-buahan dan bambu. Kebanyakan lahan pertanian tersebut dikuasai oleh sejumlah kecil petani besar. Sementara kebanyakan dari petani hanya memiliki lahan yang kurang luas atau hanya buruh tani pada petani besar. Para petani yang tidak mempunyai lahan menjadi buruh di sawah lain.

Namun lahan untuk persawahan dan kebun di Ujung Berung seperti yang juga terjadi di daerah sekitarnya seperti Cilengkrang, Cipadung semakin berkurang luasnya. Berkurangnya lahan sudah dimulai semenjak sekitar tahun 1960an. Saat itu di daerah Ujung Berung dan sekitarnya mulai didirikan pabrik. Kebanyakan dari pabrik tersebut adalah pabrik tekstil. Dipilihnya Ujung Berung sebagai daerah untuk pabrik disebabkan posisinya yang strategis, yakni tidak terlalu jauh dari pusat kota dan mudahnya transportasi. Selain peralihan fungsi lahan untuk pabrik,

[12] Menurut Ani Ismarini, cakupan wilayah yang masuk dalam kecamatan Ujung Berung berdasarkan sejarahnya telah mengalami beberapa kali perubahan (2011: 7-10).

banyak penduduk asli Ujung Berung yang membangun kamar-kamar yang didirikan di atas lahan kebunnya. Kamar-kamar tersebut dibangun untuk disewakan kepada pendatang yang bekerja sebagai buruh pabrik, khususnya buruh yang bekerja pada pabrik di Ujung Berung yang merupakan migran dari luar Jawa Barat seperti orang Jawa Tengah maupun Timur[13]. Lahan pertanian semakin berkurang bukan saja akibat banyaknya pemilik modal yang membeli lahan untuk membangun pabrik di antara tahun 1970-1980-an, tetapi juga mulai banyak lahan yang oleh pemiliknya dijual kepada orang luar untuk dijadikan lahan bagi kompleks perumahan[14]. Lahan yang ada selain untuk pabrik juga dibeli oleh pengembang proyek pembangunan perumahan dan juga pihak swasta yang akan membuka suatu usaha. Lambat laun lahan untuk persawahan dan kebun semakin berkurang luasnya. Alih fungsi lahan pun semakin banyak terjadi semenjak Ujung Berung menjadi bagian dari kota Bandung. Dari sebahagian lahan yang tersisa, masih ada lahan yang peruntukannya sebagai areal persawahan yang oleh pemiliknya masih tetap ditanami padi yang diselingi dengan tanaman pasar (*cash crops*) seperti kacang panjang, mentimun, kol.

Adanya pabrik-pabrik baru yang dibangun di suatu daerah tertentu dalam koridor Ujung Berung dan sekitarnya seringkali menarik minat penduduk lokal untuk dapat bekerja sebagai buruh di pabrik tersebut[15]. Selain dari penduduk lokal, banyak pula orang dari luar wilayah tertentu mengharapkan dapat diterima sebagai karyawan. Kondisi seperti itu juga terjadi di Ujung Berung. Buruh pun banyak datang dari luar Ujung Berung, seperti dari Majalaya, Tasikmalaya, Garut, Cirebon, Ciamis dan banyak juga yang berasal dari luar Jawa Barat seperti Jawa Tengah, Sumatra Barat[16]. Seorang perempuan pedagang di pasar Ujung Berung mengemukakan bahwa sampai tahun 1990 an, kiosnya sangat banyak didatangi oleh pembeli pekerja pabrik. Biasanya seusai bekerja di pabrik dan sebelum pulang ke rumah, para buruh tersebut akan berbelanja kebutuhannya di pasar. Apalagi setelah para buruh menerima upahnya, mereka akan langsung belanja di pasar. Pasar dipilih sebagai tempat belanja oleh para buruh pabrik karena letaknya yang tidak terlalu jauh dari tempat mereka bekerja dan tempat tinggalnya.

Baik bagi penduduk asli Ujung Berung maupun pendatang yang pada saat itu kebanyakan merupakan buruh pabrik, lokasi Ujung Berung dapat dikatakan strategis karena jalan raya utamanya[17] yang ke arah Barat menghubungkan dengan pusat kota Bandung dan jalan ke arah

---

[13] Lihat Resmi Setia M S (2005, bab 2: 3-5), Keppy (2001:31). Menurut Setia, semenjak tahun 1960 hingga tahun 2000 an jumlah pabrik di daerah Ujung Berung mencapai 27 pabrik. Keselruhan pabrik dimiliki oleh investor non pribumi yang selanjutnya bekerja sama dengan pemerintah Indonesia.

[14] Alih fungsi lahan di Cipadung dan di Cilengkrang sudah dimulai pada tahun 1980. Lahan di daerah tersebut diperuntukan kompleks perumahan BTN. Kebanyakan dari penghuninya adalah dosen Unpad, khususnya dari fakultas yang dipindahkan dari jalan Dipati Ukur Bandung ke di Jatinangor-Sumedang, dosen UIN (dahulu beranama IAIN) dan pegawai swasta yang bekerja di Pabrik sebagai karyawan administrasi.

[15] Kajian mengenai penduduk lokal khususnya perempuan yang bekerja di pabrik dilakukan Celia Mather dengan kajian mengenai buruh di Tanggerang. Berdasarkan temuan Resmi Setia (2005), pada awalnya penduduk lokal tidak terlalu antusias menjadi buruh pabrik. Keinginan penduduk lokal untuk menjadi buruh meningkat setelah menyaksikan banyaknya pendatang yang bekerja di pabrik. Namun belakangan ini menurut beberapa orang perempuan pedagang yang merupakan asli Ujung Berung, banyak orang Ujung Berung yang kini bekerja di pabrik. Khususnya perempuan banyak yang bekerja di pabrik pakaian seperti kerudung.

[16] Kebanyakan pendatang tinggal menetap bersama keluarganya di Ujung Berung. Banyak pedagang di pasar Ujung Berung yang merupakan anak-anak dari pedagang pendatang. Anak-anak pedagang pendatang kemudian bekerja seperti yang dilakukan oleh orang tuanya yakni sebagai pedagang.

[17] Pembangunan jalan raya Ujung Berung yang sekarang bernama jalan AH Nasution dilakukan pada saat pembangunan jalan Raya Pos (Groote Posweg) antara Bogor (Buitenzorg) dengan Karang Sembung melewati daerah Cipanas, Cianjur, Bandung, Cianjur, Parakanmuncang dan Sumedang. Dilaksanakan atas perintah Daendles. Tercakup didalamnnya sampai ke Ujung Berung Kaler (Hardja Saputra, 2002:27-28; Ismarini, 2011: 3-4).

Timur merupakan jalur yang menghubungkan dengan daerah yang masih tercakup dalam Kabupaten Bandung seperti Cileunyi, dan kabupaten Sumedang seperti Jatinangor, Tanjungsari, Sumedang, Garut, Tasikmalaya, Cirebon. Menurut beberapa orang pedagang yang berjualan di pasar Ujung Berung, kalau mau pergi keluar kota maupun ke Bandung tinggal menunggu angkot, bis kota atau pun bis antarkota di pinggir jalan. Banyak pendatang dari luar Ujung Berung untuk bekerja sebagai buruh di pabrik sekitaran Ujung Berung menandakan bahwa semenjak tahun 1960 sudah menjadi ruang bagi orang yang melakukan migrasi. Banyaknya pendatang sebagai migran pencari kerja di Jawa Barat termasuk Bandung juga dikemukakan oleh Mies Grijns (1994:18-19) maupun Setia Resmi (2005). Dengan banyaknya migran di Jawa Barat, penduduk di Ujung Berung yang semula homogen pun (mayoritas adalah orang Sunda) menjadi heterogen. Warga Ujung Berung yang mulanya lebih banyak berinteraksi dan bersosialisasi dengan mereka yang sudah lama menetap di Ujung Berung, mulai berinteraksi dan menjalin pertemanan dengan orang-orang di luar kelompoknya.

Selain lokasinya yang strategis, tanah di Ujung Berung juga dapat dikatakan subur. Berdasarkan laporan dari Biro Pusat Statistik Kota Bandung (1990, 1994, 1999, 2005, 2014), luas lahan yang masih berfungsi untuk pertanian sawah di kota Bandung terdapat di Bandung Timur termasuk di dalamnya kecamatan Ujung Berung. Meskipun demikian bila dilihat dari luas lahan yang masih difungsikan sebagai lahan sawah sudah jauh berkurang dari masa sebelumnya karena dialihfungsikan untuk peruntukan lainnya seperti pemukiman penduduk, perdagangan, perkantoran.

Walaupun tidak banyak, pemilik sawah masih memberdayakan petak-petak sawah aktif dalam ukuran yang tidak terlalu besar. Sawah tersebut merupakan paduan dari sawah tadah hujan dan irigasi. Pada musim tanam, para petani akan terlihat sibuk menanami sawahnya. Saat masuk musim panen, banyak petani yang ikut memanen padi tersebut. Sawah-sawah tersebut posisinya sudah terjepit di antara perumahan maupun pertokoan. Sehingga menurut beberapa orang yang masih memiliki sawah aktif, meskipun mereka tetap memanfaatkan lahannya untuk ditanami padi terdapat permasalahan lain yakni mereka mengalami kesulitan dalam irigasinya dan kualitas padi yang tidak sebagus di masa lalu. Sebagaimana dikemukakan oleh seorang pedagang di pasar Ujung Berung:

> "Saya masih punya sawah di jalan yang mau ke Gede Bage. Sawah hasil warisan dari orang tua. Sewaktu masih digarap oleh saya dulu mah, padi yang dihasilkan bagus lagi pulen. Tapi setelah banyak bangunan, sawah saya jadi kejepit, juga si beras jadi agak kuning dilihat dari warnanya. Hasilnya juga ngurangan, tapi sawah itu belum saya jual. Nanti mah lama-lama juga dijual, kalau sudah makin susah air. Sekarang mah masih bisa ngandelkan hujan. Lumayanlah untuk nambah-nambah".

Walau ada lahan di Ujung Berung yang masih berfungsi sebagai lahan usaha pertanian, lambat laun lahan itu akan hilang. Sulitnya air untuk mengairi sawah akan menyulitkan pemilik dalam usahanya. selain itu tingginya permintaan orang untuk membangun usaha seperti dagang akan menghilangkan ketergantungan orang pada lahan pertanian.

Selain masih ada sawah, lahan di Ujung Berung ada yang digunakan untuk menanam tanaman pasar (*cash crop*). Menurut para pedagang sayur di pasar Ujung Berung, pemilik lahan yang ditumbuhi oleh tanaman pasar seperti kol, kacang panjang, mentimun adalah orang Ujung Berung. Hasil produksi dari lahan tersebut, sebahagian dibawa ke pasar Ujung Berung dan sebahagian lainnya dibawa ke pasar luar Ujung Berung.

Seiring dengan perubahan status Kecamatan Ujung Berung dari Kabupaten Bandung menjadi Kota Bandung, Pemerintah Kota Bandung mulai memberikan banyak fasilitas seperti di

kota Bandung pada umumnya[18] yang pada awalnya tidak ada menjadi ada atau yang pada mulanya kurang memberikan pelayanan yang nyaman menjadi sangat nyaman. Misalnya kantor pos dulu, tidak memberikan layanan antar surat ke rumah-rumah. Surat-surat yang diperuntukkan bagi warga Ujung Berung dan sekitarnya disimpan di dalam satu loker tertentu dan jika diantarkan, hanya sampai ke Kantor Kelurahan. Selanjutnya karyawan kantor Kelurahan akan mengantarkan ke ketua RT. Akibatnya surat akan sangat lambat sampai ke alamat yang dituju. Selain Kantor Pos, sambungan telepon rumah pada mulanya merupakan sesuatu yang sulit untuk didapatkan di Ujung Berung. Pada tahun 1990 kantor Telkom resmi membuka galeri sekaligus kantor cabang Bandung timur. Sejak saat itu, hampir setiap warga masyarakat dapat memperoleh jaringan telepon rumah untuk daerah yang masuk kota Bandung. Di tahun yang hampir sama dengan Telkom, PLN memperbaiki instalasi listrik sehingga warganya dapat dengan mudah mengakses listik sebagai sumber penerangan. Karena pasokan listrik di Ujung Berung ditambah maka lampu rumah dan jalan menjadi terang benderang. Belakangan ini, masyarakat di Ujung Berung dan sekitarnya dapat berlangganan listrik dengan sistem pra-bayar dengan cara membeli pulsa.

Kemudahan dan kenyamanan masyarakat Bandung Timur pada umumnya dan Ujung Berung khususnya adalah dalam ketersediaan sarana transportasi. Dari sisi transportasi pemerintah menambah fasilitas transportasi publik dalam hal ini bis dalam kota Damri yang berpangkalan di Cipadung. Bis dalam kota yang ber ac tersebut mengambil route melalui Ujung Berung ke arah pusat kota Bandung dan berakhir di Cibereum dan demikian pula untuk arah sebaliknya. Tarifnya jauh dekat Rp.5.000,- sangat terjangkau pengguna bis. Setiap hari bis kota tersebut selalu dipadati oleh penumpang.

Seiring dengan peningkatan fasilitas sebagaimana layaknya kota, banyak investor melakukan bisnis pembangunan kompleks perumahan di Ujung Berung. Sampai penelitian ini dilakukan, pembangunan kompleks perumahan masih terus berlangsung. Dalam upaya menarik pembeli, para pengembang perumahan tersebut menawarkan rumah dengan menjual status wilayah, pemandangan alam dan fasilitas di sekitar daerah perumahan. Kompleks perumahan tersebut sangat beragam atas dasar kategori harganya. Ada perumahan BTN atau masyarakat sering menyebutnya dengan perumahan sangat “sangat sederhana”[19]. Ada juga perumahan Real Estate perumahan yang banyak diminati kelas menengah ke atas[20]. Menurut petugas kantor Kecamatan Ujung Berung, kompleks perumahan mayoritas dihuni oleh pendatang dari luar Ujung Berung[21]. Hal itu bisa teramati pada saat hari besar seperti hari Raya Idul Fitri, kompleks perumahan yang biasanya ramai menjadi sepi karena penghuni pulang mudik ke daerah asalnya masing-masing. Beragamnya fasilitas yang disediakan oleh pemerintah menambah banyak orang membeli rumah yang ditawarkan oleh para developer. Dengan demikian penduduk yang pendatang hidup berdampingan dengan penduduk asli Ujung Berung di Ujung Berung.

Jumlah pendatang ke Ujung Berung dan sekitarnya diikuti dengan bermunculan banyak kios, warung maupun toko-toko kecil di sepanjang jalan AH Nasution. Menurut seorang warga perumahan Panghegar di Ujung Berung: “*Sekitar tahun 1990an mah kalau mau beli barang atau*

---

[18]Secara Administratif yang tertuang dalam Surat Keputusan Gubernur, Ujung Berung dinyatakan berubah status pada tahun 1987. Namun aplikasi dari berbagai fasilitas mulai diberlakukan pada tahun 1990. Atas dasar itu, banyak warga masyarakat yang menduga jika perubahan status terjadi di tahun 1990. Bagi warga masyarakat Ujung Berung, indikator yang menjadi penanda dari berubahnya status Ujung Berung adalah urusan administrative seperti adanya kartu keluarga, kartu tanda penduduk sudah berubah menjadi warga kota Bandung

[19] Sebutan sangat sangat sederhana untuk rumah BTN didasari oleh kualitas rumah yang sangat kurang memadai. Cepat nya rumah tersebut rusak karena bahan bakunya tidak kuat.

[20] Pembayaran atas pembelian rumah dapat diangsur selama 15 tahun. Penawaran tersebut mendapat tanggapan positif dari warga masyarakat pekerja seperti Pegawai Negeri yang belum memiliki rumah.

[21] Pihak kecamatan mengetahui hal tersebut. Tapi mereka tidak mempunyai data dalam angka.

makanan harus ke pasar. Karena saat itu di Ujung Berung belum banyak toko. Kalau sekarang mah banyak pisan toko kecil maupun warung, sehingga saya tidak sering ke pasar seperti dulu". Jenis makanan yang ditawarkan oleh para pedagang pun tidak melulu makanan Sunda, melainkan sangat beragam seperti baso, sate, empek-empek, rumah makan Sunda, rumah makan masakan Cina, rumah makan Padang.

Kira-kira empat tahun yang lalu, California Fried Chicken mulai hadir di wilayah tetangga Ujung Berung yakni di daerah Cipadung. Banyak pembeli datang untuk makan di tempat atau memanfaatkan jasa antar ke rumah. Kurang lebih delapan bulan yang lalu, Kentucky Fried Chicken dan Hoka-Hoka Bento juga mulai membuka cabangnya di Ujung Berung. Rumah makan siap saji tersebut sangat banyak peminatnya. Sebelum CFC, Hoka-Hoka Bento dan KFC hadir, di dekat pasar Ujung Berung sudah ada pedagang kaki lima yang menjual makanan sejenis. Harga satu ekor ayam jauh lebih murah dari pada di gerai siap saji KFC ataupun CFC. Para pembelinya kebanyakan adalah masyarakat lokal.

Selain dari rumah makan, pada malam hari banyak warung tenda yang menjual nasi goreng, sate, goreng ayam, sate padang, cobek ikan, berbagai jenis soto, bubur kacang hijau, bubur ayam. Belum lagi yang menjual martabak, macam-macam gorengan. Selain pedagang makanan yang berjualan dengan mendirikan tenda di kaki lima, banyak pula pedagang makanan yang menjajakan dari rumah ke rumah atau dari kompleks ke kompleks seperti penjual bakso, nasi goreng, bubur ayam, gorengan, pedagang sayur mayur dan beraneka jenis minuman maupun jamu-jamuan. Ada yang menjajakan dengan gerobak, ditanggung, motor. Menurut informasi beberapa pedagang makanan[22], pasar Ujung Berung merupakan tempat mereka berbelanja bahan baku untuk masakan atau jualannya.

Perkembangan konsumsi di Ujung Berung terus mengalami perubahan seiring dengan perubahan yang terjadi di Ujung Berung. Perubahan dalam tata guna lahan yang membawa konsekuensi pada pola kebiasaan makan maupun cara berbelanja sebahagian orang Ujung Berung. Kebiasaan pendatang dimanfaatkan sebagai suatu siasat dalam meningkatkan penghasilan pedagang.

Banyak rumah di sepanjang jalan raya A.H. Nasution yang kemudian berubah fungsi menjadi tempat usaha seperti tempat reparasi elektronik, bengkel mobil motor, dealer motor, tempat cuci mobil dan motor, tempat bimbingan belajar, toko bahan bangunan, outlet telepon genggam, toko furniture. Lalu di sekitar tahun 2002, muncul satu toko swalayan. Toko swalayan tersebut sering melakukan promosi dengan memberikan harga murah pada barang tertentu. Selain ada promosi, toko swalayan menjual segala segala yang dijual di pasar Ujung Berung. Setiap harinya banyak pengunjung yang datang untuk berbelanja di toko tersebut. Fasilitas lain yang menarik pembeli toko tersebut adalah arena bermain anak[23], sehingga saat orang tua belanja, anak-anak dapat bermain semua permainan yang ada tanpa harus membayarnya.

Pada malam hari, pinggir jalan di sekitar pasar Ujung Berung dan di kaki lima sepanjang jalan A.H. Nasution ramai dipenuhi oleh pedagang kaki lima yang menjual berbagai jenis makanan. Sebelum tahun 1990, tidak banyak variasi jualan makanan di Ujung Berung. Mayoritas dari makanan yang ditawarkan saat itu adalah makanan Sunda. Mulai dari tahun akhir tahun 1990

---

[22] Para pedagang masakan jadi yang berbelanja bahan bakunya di pasar Ujung Berung tidak pernah menyatakan waktu berbelanja. Bagi mereka, baik pasar dalam maupun pasar luar adalah sama-sama pasar Ujung Berung.

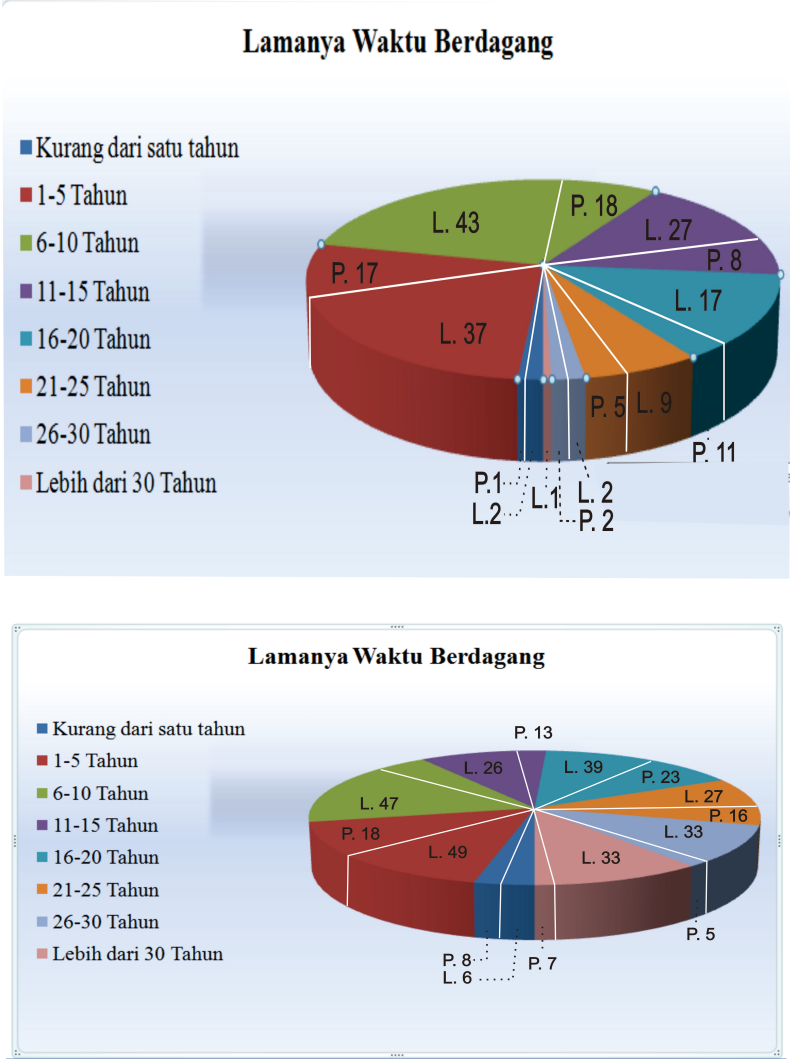
[23] Sebenarnya fasilitas permainan anak yang ada di swalayan bukan sesuatu yang asing bagi warga sekitaran Ujung Berung. Hanya saja permainan seperti itu biasa ada di toko-toko swalayan di luar Ujung Berung. Sementara di Ujung Berung, swalayan yang menyediakan tempat permainan anak merupakan sesuatu yang.

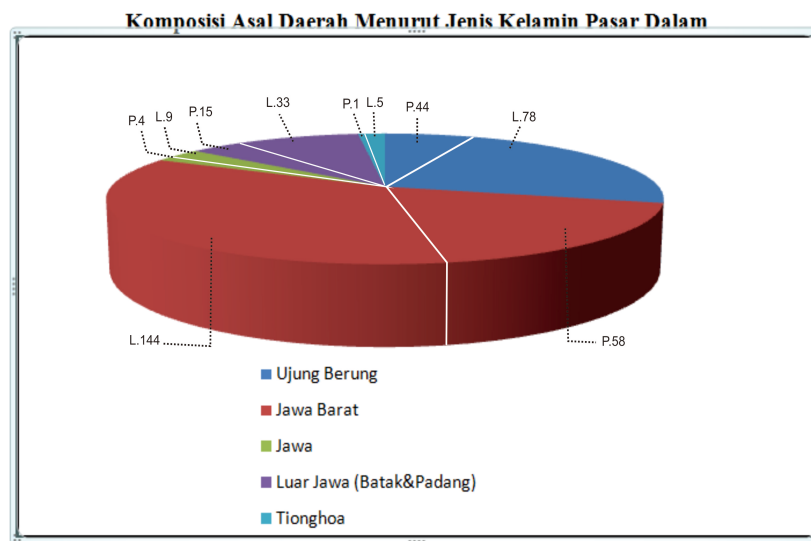
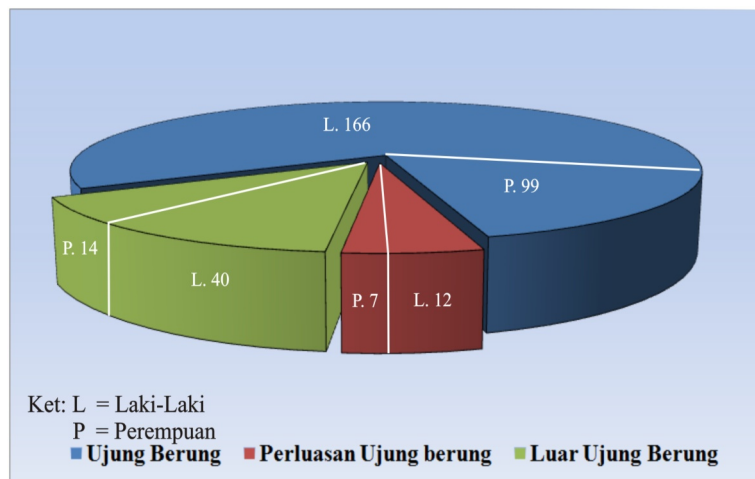
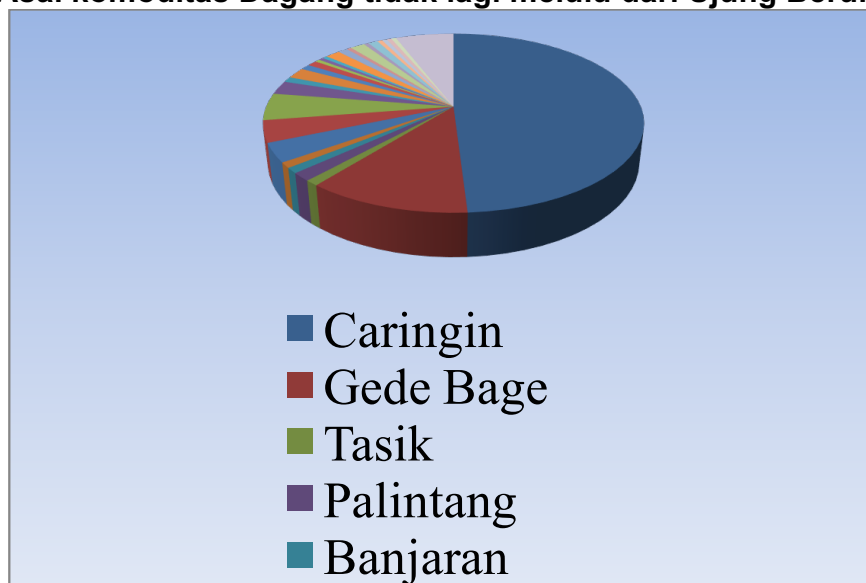
an dan awal 2000an, menurut beberapa informan, beraneka ragam jenis makanan dapat diperoleh di sekitar pasar tersebut.

Setelah Ujung Berung menjadi kota telah mempengaruhi batas wilayah administrasi yang cakupannya semakin lama semakin mengecil. Ada warga yang merupakan orang asli Ujung Berung namun tempat tinggalnya terkena pemekaran sehingga masuk ke kecamatan lain. Mereka masih menyebut dirinya orang Ujung Berung meskipun wilayah tempat tinggalnya termasuk ke dalam kecamatan lain. Dengan demikian batas sosial kini berubah menjadi batas fisik.

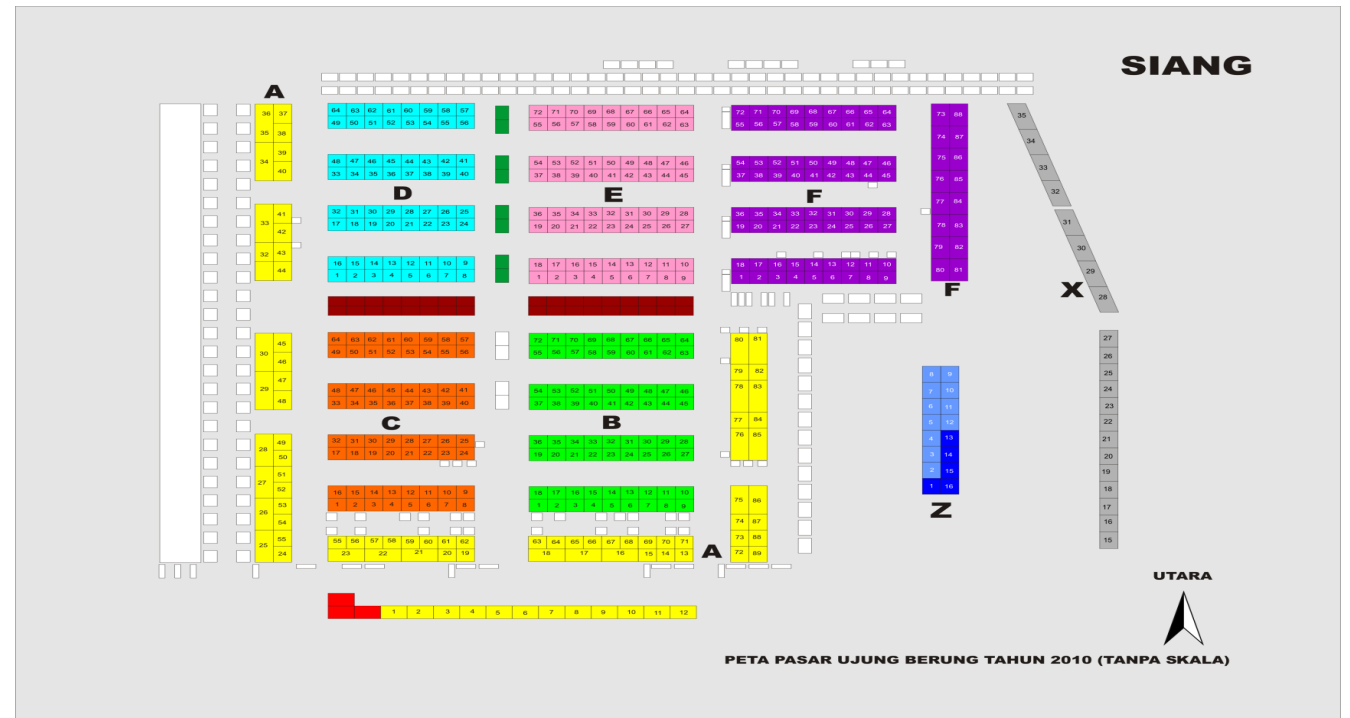
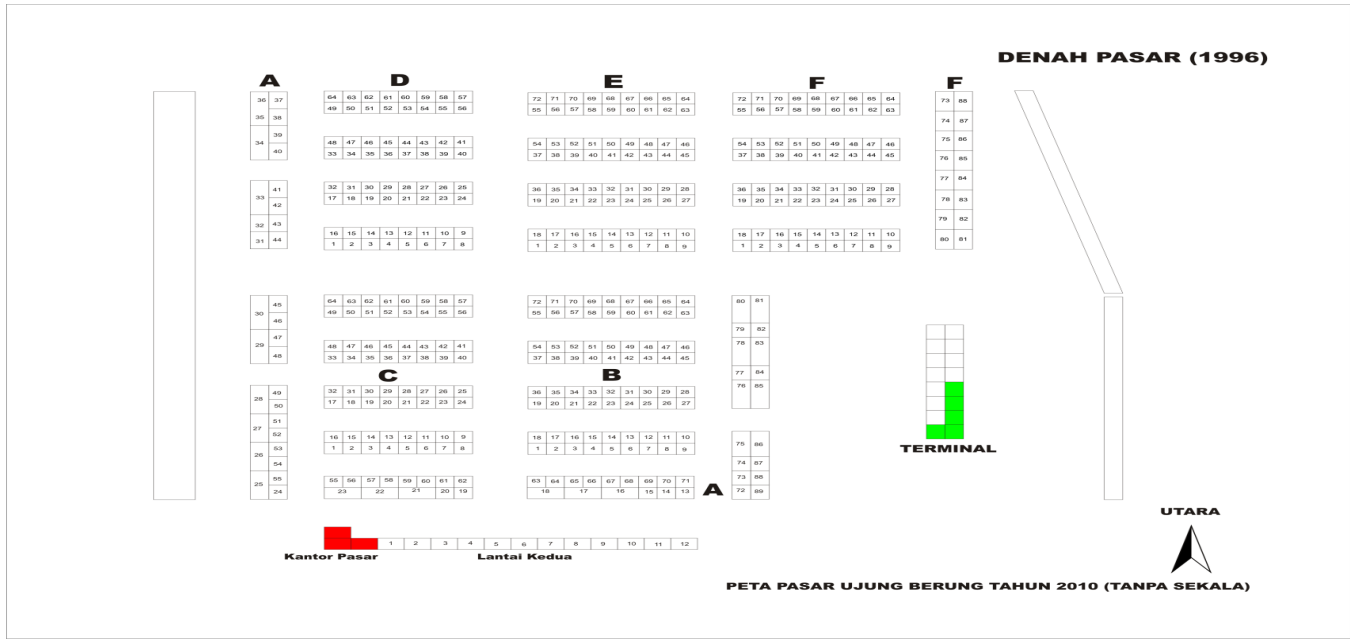
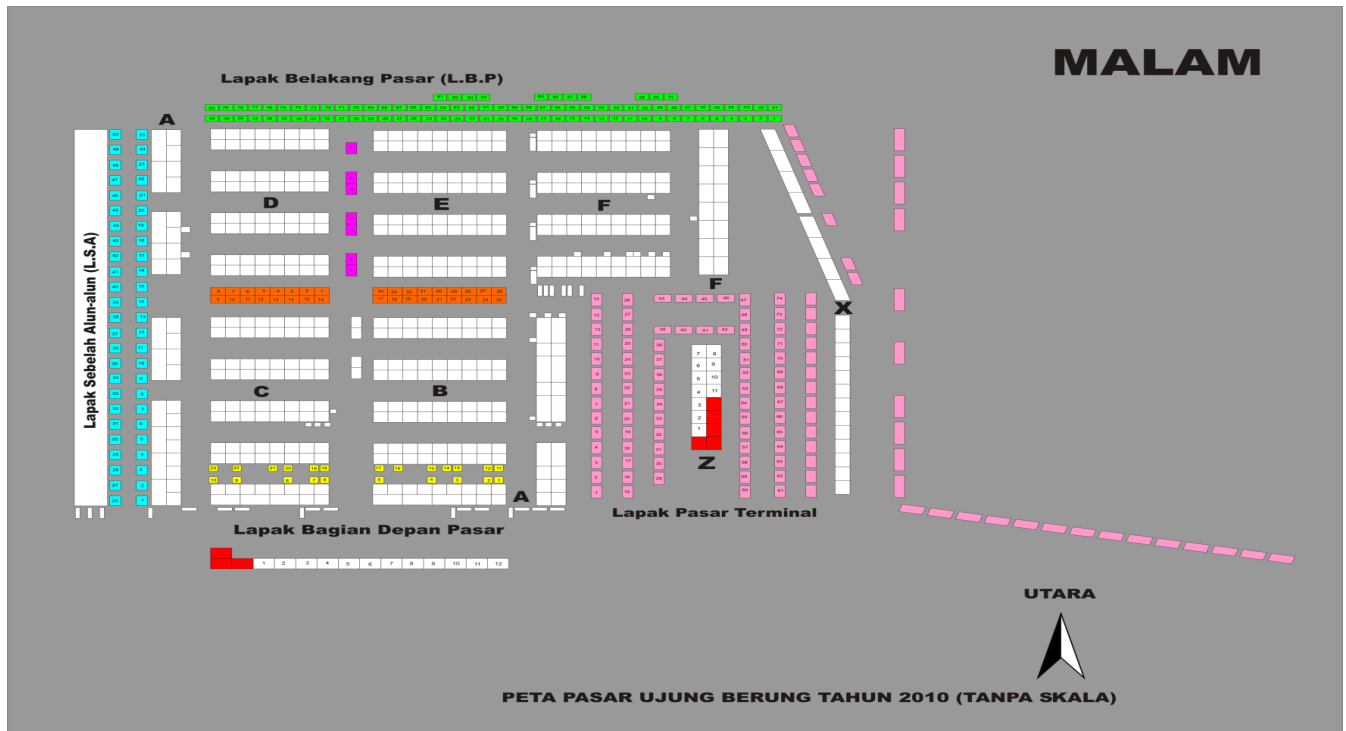
Perubahan Pada Pedagang dan Perdagangan di Pasar Ujung Berung

Seiring dengan pertambahan penduduk dan perluasan kota Bandung, Pasar Ujung Berung mengalami banyak perubahan dalam jumlah komoditi, pedagang, jam buka. Sehingga sampai hari ini pasar Ujung Berung tetap ada. Walaupun dengan banyak negosiasi diantara anggota pasar. Perubahan perdagangan dan pedagang tergambar sebagai berikut di bawah ini

Lamanya Waktu Berdagang Berdasarkan Jenis Kelamin Pasar Dalam dan Pasar Luar

Jenis kelamin berdasarkan tempat tinggal

Komposisi Asal Daerah Menurut Jenis Kelamin Pasar Dalam

Asal komoditas Dagang tidak lagi melulu dari Ujung Berung

Luasan areal perdagangan menjadi semakin luas dengan jam buka yang beragam.

DENAH PASAR (1996)
A
D
E
F
F
C
B
A
TERMINAL
UTARA
Kantor Pasar
Lantai Kedua
PETA PASAR UJUNG BERUNG TAHUN 2010 (TANPA SEKALA)

SIANG
A
D
E
F
F
X
C
B
A
Z
UTARA
PETA PASAR UJUNG BERUNG TAHUN 2010 (TANPA SKALA)

Kesimpulan

1. Pasar Ujung Berung yang semenjak tahun 1920an sudah ada dan merupakan tempat pertukaran, terus menerus mengalami perubahan mengikuti dinamika sosial ekonomi politik lokal, nasional maupun internasional.
2. Perubahan Pasar Ujung Berung dengan warna budaya Sunda, berdinamika dengan keterlibatan pemerintah lokal yang amat minim. Dengan kata lain tanpa keikutsertaan pemerintah pasar tetap bertahan.
3. Budaya pasar sangat dinamis. Pedagang dan perdagangan diatur oleh pedagang. Walau sudah tidak saling mengenal tapi tujuan yan sama untuk memenuhi kebutuhan hidup sesama pedagang menjadikan toleransi di antara sesama warga pasar terus dipertahankan.
4. Meski Pasar Ujung Berung telah berubah dari pasar desa menjadi pasar yang ada di kota, dengan keragaman pedagang dan perdagangannya. Situasi di pasar masih dibayangkan sebagai pasarnya orang Sunda. Karena dalam transaksi orang melakukan tawar menawar dengan bahasa Sunda seadanya. Bahkan hubungan transaksi di antara aktor-aktor pasar masih didasarkan pada hubungan personal. Walaupun tidak terhindarkan adanya hubungan-hubungan impersonal.
5. Ketahanan dan keutuhan Pasar Ujung Berung mempertahankan budaya pasar karena keberanian aktor-aktor tersebut melakukan negosiasi walaupun harus menghadapi konsekuensi konflik.

SERI STUDI KEBUDAYAAN II

INDONESIA SEBAGAI RUANG IMAJINASI

RUANG IMAJINASI DALAM SOSIAL BUDAYA

Seni-Budaya, Agama-Imajinasi sebagai Ruang dan Jalan menuju Keindonesiaan

Adison Adrianus Sihombing dan Dian Nuri Ningtyas

Penelitian menunjukkan bahwa globalisasi dan modernisasi teknologi informasi berdampak langsung terhadap peran dan fungsi seni-budaya, agama dan imajinasi. Hal itu tampak dari fenomena menurunnya kualitas kehidupan manusia dan masyarakat sosial di zaman kini ("jalan now"). Globalisasi-modernisasi bukan hanya membuat dunia tanpa batas tetapi sekaligus juga membuat kabur ruang dan makna dari nilai-nilai kehidupan manusia. Segala yang ada menjadi tidak sungguh-sungguh ada. Cara mengadanya realita menjadi tidak utuh/sempurna. Eksistensi seni-budaya, agama dan imajinasi mengada tidak secara sungguh-sungguh atau tidak sepenuhnya berada karena tidak menggunakan ruangnya secara efektif dan maksimal. Seni-Budaya-Agama-Imajinasi merupakan unsur hakiki dalam kehidupan manusia baik sebagai individu maupun dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Indentitas jati diri dan kesejatian manusia termanifestasikan dalam ekspresi-ekspresi seni-budaya, agama dan imajinasinya. Semuanya mempunyai kaitan erat dan saling mendukung satu sama lain. Indonesia dikenal sebagai bangsa yang mempunyai aneka ragam seni-budaya-agama karena itu sangat relevan untuk menyimak lebih mendalam bagaimana unsur hakiki tersebut mengaktualisakan dirinya pada masa kini. Artikel ini menggunakan metode penelitian kualitatif deskriptif-interpretatif dalam perspektif filsafat fenomenologi dan penelitian kepustakaan. Solusinya penulis mengajak bangsa Indonesia untuk melihat pentingnya menggali mutiara-mutiara dan kekayaan kehidupan yang diwariskan para pendahulu kita di dalam Naskah Nusantara.

1. Pendahuluan

Manusia adalah makhluk yang berusaha terus menerus mencari "nilai" dan "makna" dalam hidupnya. Apa yang dipandang berharga sebagai baik, benar, dan indah itulah yang menjadi acuan dan arah hidupnya. Dalam dirinya ada aneka kemampuan yang menjadikannya sebagai makhluk istimewa dan berbeda dengan makhluk lain. Manusia mempunyai akal budi, afeksi, cita rasa estetika, dan religius. Hal tersebut membuat manusia mampu untuk menghayati kehidupannya dan mengartikan ke arah mana arah perjalanan hidupnya dan dari mana asalnya (Sutrisno 2014).

Manusia selalu berusaha mengembangkan kemampuan-kemampuannya agar hidupnya sejahtera. Salah satu hasilnya adalah kemajuan teknologi (informasi, transportasi) yang menyebabkan terjadinya globalisasi. Globalisasi merupakan koneksi global ekonomi, sosial, budaya, dan politik ke berbagai arah diseluruh penjuru dunia dan merasuk ke dalam kesadaran kita (Barker, 2004). Konsep lain tentang globalisasi adalah penyempitan dunia secara intensif dan peningkatan kesadaran kita akan dunia, yaitu semakin meningkatnya koneksi global dan pemahaman kita akan koneksi tersebut (Robertson, 1992). Jika dilihat dari dimensinya, globalisasi memiliki dua dimensi dominan yaitu dimensi ideologi dan dimensi teknologi. Dimensi ideologi yaitu kapitalisme dan pasar bebas, sedangkan dimensi teknologi adalah teknologi informasi yang telah menyatukan dunia (Friedman, 2000).

Dalam hal ini, salah satu dimensi teknologi informasi yang menyatukan dunia adalah internet. Banyak ahli telah mencoba mendefinisikan internet, salah satunya definisi internet yaitu suatu jaringan besar yang menghubungkan jaringan computer, baik dari organisasi dan bisnis, organisasi pemerintahan, dan sekolah-sekolah di seluruh dunia secara langsung dan cepat

(Turban, Rainer, Potter, 2006). Dewasa ini, internet dapat diakses dengan mudah dan murah, salah satunya melalui telepon pintar. Evolusi teknologi maupun inovasi internet juga menyebabkan munculnya berbagai media baru seperti Facebook, Twitter, Instagram, WhatsApp, Line, dan masih banyak lagi. Media baru tersebut lazim kita sebut sebagai Media Sosial.

Media sosial adalah seperangkat alat komunikasi dan kolaborasi baru yang memungkinkan terjadinya berbagai interaksi yang sebelumnya tidak tersedia bagi orag awam (Brogan, 2010). Semenjak adanya media sosial, berbagai aspek kehidupan manusia mengalami perubahan, diantaranya adalah cara berinteraksi dan berkomunikasi. Perkenalan, percakapan, saling bertukar informasi kini dilakukan melalui media sosial. Kita dapat mengetahui aktivitas orang lain melalui media sosial, kita dapat merasa akrab melalui berbagai perbincangan di media sosial tanpa pernah bertatap muka secara langsung. Dunia menjadi seolah-olah tidak lagi memiliki batas dan tidak ada kerahasiaan. Kondisi seperti ini secara langsung merubah cara berkomunikasi dan bersosialisasi di era globalisasi yang serba digital seperti saat ini. Kebutuhan untuk menjalin relasi sosial melalui media sosial merupakan dorongan utama dalam mengakses internet. Dunia maya seperti laiknya media sosial merupakan sebuah revolusi besar yang mampu mengubah perilaku manusia dewasa ini. Media digital terutama yang memanfaatkan internet merupakan medium pertemanan yang lazim diakses oleh masyarakat. Relasi perteman yang demikian ini menyebakan realitas menjadi bersifat *augmented* dan maya, *ubiquitous* (ada dimana-mana) serta *pervasive* (dapat menembus berbagai bidang ilmu dan kajian (Soeparno & Sandra, 2011). Dalam relasi pertemanan yang demikian memungkinkan komunikasi dan pertukaran informasi dapat terjadi kapan saja, di mana saja dan dengan siapa saja secara masif. Dinamika kehidupan masyarakat mengalami perkembangan yang sangat pesat. Akulturasi budaya dengan sentuhan teknologi informasi merupakan fenomena yang tak dapat dielakkan lagi (Cahyono, 2016). Proses akulturasi merupakan salah satu proses sosial yang terjadi bila suatu kelompok manusia dalam suatu kebudayaan tertentu dihadapkan pada unsur-unsur budaya asing. Lambat laun unsur-unsur kebudayaan asing itu diterima dan diolah ke dalam kebudayaan sendiri tanpa menyebabkan hilangnya kepribadian kebudayaan itu sendiri karena adanya pertemuan dengan budaya (Koentjaraningrat, 2004). Melalui media, berlangsung benturan yang mengguncang kebudayaan dan sistem komunikasi yang telah mapan, berubah pada struktur kebudayaan dan sistem komunikasi baru. Dengan demikian, media memberi kontribusi proses perubahan dan pembentukan struktur pengetahuan baru (Irianto, 2011).

Artikel ini dimaksudkan memberikan kajian mendalam tentang bagaimana manusia di *jaman now* menciptakan dan menggunakan ruang seni-budaya, agama dan imajinasi dalam menata hidupnya sehingga tercipta kehidupan yang bernilai-bermakna, bermartabat dalam kerangka Keindonesiaan. Sistematika penulisan terbagi dalam lima bagian. Setelah pendahuluan dilanjutkan metodologi, diikuti pembahasan, dan terakhir ditutup dengan kesimpulan.

2. Metode Penelitian

A. Desain Penelitian

Metode penelitian yang digunakan adalah deskriptif-interpritif dengan pendekatan kualitatif-hermeneutik dalam perspektif filsafat fenomenologi. Pendekatan kualitatif digunakan karena peneliti merupakan perencana, penafsir data/informasi, dan pada akhirnya sekaligus menjadi pelapor hasil penelitian. Dengan demikian peneliti menjadi pemeran utama dalam seluruh proses penelitian ini. Pemilihan metode deskriptif ini diharapkan dapat lebih mengarahkan peneliti dalam melakukan penulisan dan pengamatan yang lebih signifikan.

Titik tolak penelitian ini adalah pada aspek fenomena manusia dalam seni-budaya dan agamanya. Pemilihan aspek ini digunakan untuk mencegah penelitian keluar dari tema yang diangkat, sekaligus memudahkan peneliti dalam melakukan penelitian di lapangan. Oleh karena itu instrumen penelitian utama dalam penelitian ini adalah peneliti sendiri. Instrumen-instrumen

yang disusun ditujukan untuk menjaring informasi yang lebih luas dan dapat mempertajam hasil observasi.

Penelitian ini menitikberatkan pengambilan data melalui informasi yang disampaikan oleh informan. Informasi-informasi yang diberikan oleh informan tersebut diperoleh melalui serangkaian dialog, baik yang terstruktur maupun tidak, sesuai dengan instrumen penelitian yang telah dibuat oleh peneliti.

Teknik penentuan informan yang digunakan dalam penelitian ini adalah purposive (pengambilan informan berdasarkan tujuan penelitian). Mengingat fenomena dijadikan sebagai titik tolak penelitian ini, maka mau tidak mau metode fenomenologi harus digunakan untuk dapat menafsir dan menyingkap makna-makna yang terkandung di dalam fenomena kehidupan manusia dan dalam “teks”. Apa itu fenomenologi? Istilah “fenomenologi” berasal dari kata Yunani *phainomenon* (apa yang tampak) dan *logos* (ilmu). Fenomenologi adalah sebuah pendekatan untuk mendeskripsikan hal-hal sebagaimana kita mengalami atau menghayatinya, jauh sebelum hal-hal itu kita rumuskan dalam pikiran kita (Hardiman, 2015).

Tokoh utama pendiri fenomelogi adalah Edmund Husserl. Bagi Husserl kesadaran sebagai titik tolak pemikiran filsafat, dan yang terpenting adalah kita hanya menerima hal-hal yang eviden dan yang sungguh-sungguh eviden untuk saya pasti eviden juga untuk semua makhluk berasio. Ringkasnya adalah segala yang tampak bagi kesadaran, itulah yang menjadi urusan fenomenologi. Jadi fenomenologi hanya berbicara tentang yang tampak bagi kesadaran secara murni (Bertens, 2018). Semboyan Husserl “kembalilah kepada hal-hal itu sendiri”. Artinya untuk dapat memahami realitas itu kita harus melihatnya sebagaimana adanya. Kesadaran itu bersifat intensional. Dengan intensional dimaksudkan bahwa kesadaran manusia itu selalu terkait dengan realitas yang menampakkan diri, terkait tentang sesuatu, tidak mungkin merupakan sebuah kesadaran kosong. Intensionalitas dapat dimengerti sebagai pemberian mankna. Tidak ada makna di luar kesadaran atau terlepas dari kesadaran (Bertens 2018). Jadi kodrat dari kesadaran adalah intensionalitas.

Metode fenomenologi selanjutnya dikembangkan oleh Martin Heidegger. Baginya fenomenologi adalah juga sebuah hermeneutik atau interpretasi dengan membiarkan apa yang memperlihatkan diri itu dilihat dari dirinya sendiri. Dengan demikian makna dari ada bukan lagi sesuatu yang ada dalam kesadaran penafsir, melainkan berada di sana, di dalam ada itu sendiri yang menyingkapkan diri kepada penafsir (Hardiman, 2015).

Dalam konteks pemahaman seni-budaya dan agama itu harus dibiarkan mereka menampilkan dirinya sebagaimana adanya lewat pengalaman-pengalaman manusia. Jadi singkatnya dapat dikatakan bahwa dalam perspektif fenomenologi nilai-nilai hidup manusia itu merupakan produk pergulatan, pengalaman hidup sehari-hari. Fenomenologi memfokuskan diri dan mengeksplorasi pengalaman akan kesadaran manusia yang tertorehkan dalam seni-budaya, agama dan imajinasinya.

B. Teknik Pengumpulan Data

Cara pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah:

a) Studi Pustaka, yaitu pengumpulan data berupa bahan-bahan dalam tulisan, buku, jurnal, dokumen atau penjaringan data hasil penelitian yang berhubungan.
b) Studi Lapangan, yaitu dengan mengamati dan terjun langsung ke lapangan untuk mengetahui fenomena kehidupan sosial masyarakat dalam seni-budaya dan agama yang menjadi objek penelitian ini. Studi lapangan ini terdiri dari:

- Observasi, yaitu teknik pengumpulan data dengan cara mengamati secara langsung permasalahan yang ada dengan menggunakan indera penglihatan peneliti. Adapun observasi yang digunakan adalah observasi non partisipan (non partisipant observation).
- Wawancara mendalam (in-depth interview). Wawancara dalam penelitian ini memiliki tujuan mengumpulkan keterangan-keterangan lisan, dengan cara bertanya langsung kepada informan untuk mengetahui apa yang terkandung dalam pikiran dan hati informan serta mampu untuk mendapatkan informasi tentang hal- hal yang diamati peneliti.

C. Analisis Data

Analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah analisa deskriptif kualitatif. Data akan dikumpulkan terlebih dahulu sebelum diinterprestasikan. Artinya data diproses terlebih dahulu melalui prosedur atau pentahapan yang sistematis, melaui tahapan umum prosedur pengolahan data kualitatif yaitu : *Pertama*, Mengklarifikasi materi data hasil observasi; berupa rekaman hasil observasi dan wawancara dengan masyarakat, pemilahan data sekunder yang diperoleh dari studi lapangan (field research) terkait dengan seni-budaya dan agama. *Kedua*, mengelompokkan data-data sesuai topik yang diteliti penelitian berikut, yang telah peneliti tetapkan sebelumnya. *Ketiga*, mengolah data berdasarkan keterkaitan antar komponen dan satuan gejala dalam konteks fokus permasalahan interaksi sosial dalam seni-budaya dan agama. *Keempat*, Mendeskripsikan secara keseluruhan dengan sistemik keterkaitan antar satuan gejala yang berkenaan dengan interaksi sosial dalam seni-budaya dan agama.

D. Validitas Data

Validitas data dalam penelitian ini menggunakan triangulasi. Tujuan dari triangulasi adalah mengecek kebenaran data terkait seni-budaya dan agama dengan membandingkannya dengan data yang diperoleh dari sumber lain pada berbagai fase penelitian di lapangan, pada waktu yang berlainan, dan sering dengan menggunakan metode yang berlainan. Bentuk utuh yang dihasilkan dari penelitian ini adalah deskripsi tentang seni-budaya dan agama dalam kehidupan manusia Indonesia. Uraian yang bersifat deskriptif memiliki tujuan untuk mengungkap realitas sosial yang sedemikian kompleks dan terekspresikan dalam seni-budaya dan agama.

3. HASIL DAN PEMBAHASAN

Jejak manusia sebagai makhluk religius, berseni dan berbudaya dapat ditemukan dalam buku-buku sejarah peradaban kehidupan manusia. Sebutlah misalnya sudah ditemukan alat-alat musik zaman kuno, patung-patung, lukisan-lukisan pada tembok-tembok gua, doa-doa yang digunakan dalam ritual dan upacara keagamaan. Jadi membicarakan tentang manusia itu artinya membicarakan kebudayaan, dan berbicara tentang kebudayaan itu berarti juga berbicara tentang seni dan agama.

1.1 Seni-Budaya dan Agama di Era Globalisasi dan Modernisasi

Menurut Aristoteles setiap manusia memiliki keinginan untuk mengetahui. Artinya mengetahui sesuatu merupakan kodrat manusia, karena itu manusia selalu berusaha mencari makna dalam hidupnya. Dalam dirinya terdapat kemampuan memahami secara akal budi; memiliki rasa untuk mengagumi dan mengembangkan keindahan; kemampuaan religius untuk menghayati kehidupannya sehingga dia dapat menjawab dan mengartikan ke mana arah perjalanan hidupnya dan dari mana asalnya (Pandor, 2014).

Realitas hidup manusia dan masyarakat selalu dibentuk oleh seni-budaya dan agama. Mengapa? Karena ketiga elemen tersebutlah yang memberikan nilai dan makna bagi kehidupan manusia. Ketiganya hidup saling berdampingan dan saling mempengaruhi satu sama lain.

Seni dan budaya tidak dapat dipisahkan satu dengan lainnya. Secara umum seni diartikan sebagai keindahan, ungkapan perasaan, imajinasi. Seni merupakan ruh dan budaya manusia yang mengandung dan mengungkapkan keindahan (Rizali, 2012). Budaya yang merupakan kata dari bahasa Sansekerta *buddhaya* yang berarti "daya dari budi" yang berupa cipta, rasa, dan karsa. Sedangkan kebudayaan adalah hasil dari cipta, rasa dan karsa. Seni itu sendiri merupakan bagian dari kebudayaan.

Kebudayaan sebagai system nilai dan system makna yang dipakai oleh pelakunya dalam memaknai hidup dan mengartikannya, yang kesemuanya dideskripsikan dalam sistem simbol. Teori-teori besar budaya membaca kebudayaan sebagai system makna dan pemahaman arti dan laku hidup yang dilakukan anggota-anggotanya untuk terus menghayati hidup dalam *survival* dan menuju *good life* (Sutrisno, 2014). Setiap orang perlu membaca kebudayaan sebagai keseharian yang diberi makna secara sederhana dan efektif agar survival hidup berjalan terus. Dengan demikian kesadaran semakin berkembang mengenai beragamnya kebudayaan. Kebudayaan sebagai sebuah teks membutuhkan bingkai nilai dan pemahaman estetis, religius dan etis.

Membaca kebudayaan tidak cukup hanya menelitinya secara kuantitatif, tetapi kualitatif. Hal ini karena kaya dan luasnya tahapan budaya, dan dipahaminya kebudayaan sebagai dinamika yang terus menerus untuk menjalani hidup. Kebudayaan dipakai untuk proses merajut keindonesiaan. Identitas kultural suku, agama, etnis, serta kepercayaan dirajut dalam cita-cita besar Bhineka Tunggal Ika. Bicara budaya, maka kita harus melihat unsur fundamental dari sebuah budaya, yaitu nilai. Nilai adalah sesuatu yang dipandang berharga oleh orang atau kelompok serta dijadikan acuan tindakan maupun pengartikan arah hidup. (Sutrisno, 2014) lewat kebudayaanlah, lalu nilai ini ditumbuhkan dan dibatinkan. Menurut Mudji, Peradaban akan runtuh bila gagal memunculkan kreativitas dalam menghadapi tantangan, kesatuan sosial pecah, ketidakmampuan kebudayaan memberi respon kreatif pada tantangan jaman. Tantangan jaman terbesar saat ini adalah globalisasi. Globalisasi adalah proses semakin menyatunya umat manusia di bumi sebagai akibat dari semakin majunya pencapaian umat manusia di bidang teknologi telekomunikasi maupun transportasi sehingga terjadilah mobilitas yang tinggi baik vertical maupun horizontal. Globalisasi hendaknya dilihat dari dua sisi sebagai tatangan dan peluang.

Hal selanjutnya yang juga tidak dapat dipisahkan dari kehidupan manusia adalah Agama. Pada umumnya agama dipahami sebagai teks kitab suci dan ajaran-ajaran nilai untuk menjadi pedoman hidup bagi penganutnya. Para sosiolog berpendapat agama merupakan suatu pandangan hidup yang harus diterapkan dalam kehidupan manusia. Persepsi tentang agama mengalami perubahan seiring dengan terjadinya perkembangan masyarakat. Awalanya manusia percaya kepada mitos, dewa yang ujungnya adalah untuk memperoleh keselamatan.

Beragama adalah kecenderungan yang tidak dapat dielakkan manusia. Sekalipun nalar mengalami keterbatasan dalam memahami doktrin-doktrin agama, tetapi manusia dipaksa oleh nalarnya untuk mengakui agama. Menurut Rudolp Otto, pengalaman religious adalah pengetahuan manusia akan sesuatu yang ada di luar dirinya, melebihi, dan mengatasi dirinya. Di satu sini manusia merasa takut-gemetar akan "Ada" yang tak terbatas di luar dirinya, di sisi dua manusia juga berdecak kagum, terpesona. Singkatnya ada *tremendum et fascinosum* (Lubis, 2017). Dengan kata lain karakter dasar manusia itu adalah sebagai mahluk religius (beragama). Karena itu beragama bukanlah sesuatu yang asing baginya melainkan hal yang melekat dalam diri manusia.

Agama mempengaruhi pertumbuhan dan perkembangan masyarakat. Demikian pula perkembangan masyarakat membawa pengaruh terhadap pola kehidupan beragama. Artinya terjadi perubahan masyarakat dalam memahami, menghayati dan mengamalkan ajaran agama.

Agama secara substansi tidak mengalami perubahan, sekalipun mereka menganut agama, tetapi wawasan terhadap agama yang dianutnya tidak mendalam dan menjangkau jauh terhadap substansi agama yaitu mengintegrasikan makna yang terkandung dalam tekstual sejalan dengan kontekstual. Akibatnya agama dituduh menjadi penyebab kemunduran umat manusia dan agama menjadi sumber pembodohan. Selain itu, sering juga memang agama dijadikan sebagai alat legitimasi untuk mengesahkan praktik eksploitasi.

Dalam pandangan Talcoot Parson, agama memiliki fungsi sebagai pemberi makna eksistensial terhadap realitas yang paripurna. Dalam kehidupan modern fungsi imperatif agama sering terabaikan karena manusia terlalu menonjolkan rasionalitasnya, terlalu percaya terhadap argumentasi yang dibangun melalui observasi, empiris, dan eksperimen. Selain itu masyarakatnya selalu ingin hal yang instant sebagai pengaruh dari derasnya kehidupan materialisme. Akibatnya manusia modern lari kepada hal-hal yang sifatnya pragmatis, mencari jalan pintas dan tidak sabar menekuni proses.

Singkatnya agama berfungsi memberi arah, makna, dan tujuan hidup manusia. Dengan demikian manusia memiliki nilai-nilai yang hendak diperjuangkan dalam hidupnya sehingga kelak dapat meraih kebahagiaan kekal setelah kehidupan di dunia fana ini. selain itu agama juga berfungsi sebagai perekat dari semua perbedaan manusia karena sejatinya semua umat beragama mendambakan dan memperjuangkan terciptanya kehidupan yang manusiawi, adil dan beradab. Agama mendukung sekaligus melakukan koreksi terhadap norma yang ada bila standar nilai norma (tradisi) yang lama bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan.

Tantangan bagi manusia modern dalam praktek beragama adalah kerap mengalami kebingungan dalam memberikan penilaian terhadap posisi keberadaan agama karena agama itu sendiri kehilangan peran sebagai petunjuk kehidupan akibat ditundukkan kepada kepentingan tokoh atau figur yang dipandang sebelumnya sebagai model yang menjadi representasi kebaikan. Lihatlah fenomena yang sedang popular saat ini, orang mengidolakan ustad kondang tertentu, muncul ustad selebriti di berbagai media. Karena mereka merasa “haus” akan makna agama. Ketika mereka terlalu mengidolakan tokoh tertentu sebagai pengajarnya, dan tokoh tersebut tidak mengembangkan pendekatan yang dialogis, melainkan pola dengan pola monolitik maka muncullah masalah baru, yaitu sikap ekstrem dan bahkan mendorong munculnya radikalisme yang memandang negatif orang lain.

Selain itu derasnya arus kehidupan materialisme membuat manusia selalu ingin mencari pernyataan yang terbukti seketika (instant) sehingga mereka lari kepada hal-hal yang sifatnya pragmatis. Di sinilah letak perbedaan masyarakat agraris dan urban. Masyarakat urban sering memilih jalan pintas dan tidak sabar dalam menekuni proses. Akan tetapi, ketika mereka terbentur, maka masyarakat urban atau kaum milenial akan kembali menelusuri jalan-jalan yang mengantarkan kepada penghayatan spiritualitas.

Rasionalitas yang berangkat dari prinsip berpikir yang positivistik dan pragmatik sebagai karakter zaman modern. Banyak manusia *jaman now* menerima agamanya sekedar sebagai warisan dan tidak sampai kepada penghayatan terhadap makna keberagamaan. Akibatnya komitmen kepada keagamaan tidak ada. Mereka mengalami konflik batin saat berhadapan dengan konfigurasi kehidupan modern.

Agama menjadi faktor penggerak terjadinya perubahan sosial. Proses perubahan sosial dari masyarakat tradisional menjadi masyarakat modern. Hal tersebut tampak dari; masyarakat adat dan masyarakat petani pada umumya utuh dan manunggal mengalami diversifikasi profesi; jumlah pranata sosial yang semula hanya sedikit saja, satu demi satu bertambah dan terjadinya pembauran antarsuku (Soemardjan, 2009).

Perubahan-perubahan sosial budaya yang secara terus-menerus terjadi dengan cepat membawa pengaruh lunturnya nilai-nilai dan kaidah-kaidah yang lama dan tumbuhnya nilai-nilai yang baru. Dalam pandangan William James dalam bukunya The Variety of Religious Experience (Lubis, 2017), beragama menjadi sumber kebahagiaan karena hilangnya upaya manusia untuk melarikan diri sehingga hidup manusia menjadi tenang tanpa dibayang-bayangi oleh ketakutan atau ketidakpastian.

Ketika agama (orang beragama) menyakiti sesama manusia, merusak alam, menimbulkan keresahan bagi manusia lain, maka keberagamaan menjadi kehilangan makna berkeadaban yang semestinya diharapkan akan membawa pencerahan terhadap peradaban umat manusia. Hal ini terjadi karena agama masih sebatas instrumen budaya belum sebagai makna budaya. Semua agama hendaknya menjadi sumber inspirasi untuk memandang bahwa agama adalah kitab terbuka yang harus dipahami, dihayati.

Semua agama meluhurkan nilai-nilai kemanusiaan. Semua agama menolak tindakan-tindakan yang bersifat merusak, menindas kemanusiaan, seperti korupsi, kemiskinan, keterbelakangan, kekerasan, ketidakadilan. Agama tidak hanya megah dalam ritual, tapi harus ada aksi nyata dalam bentuk kepedulian sosial. Maka dibutuhkan peran Lembaga-lembaga agama, peran tokoh lintas agama dan cendekiawan agama untuk melakukan konsolidasi, koordinasi, dan pertemuan massif untuk membicarakan problematika kemanusiaan baik pada tingkat lokal, nasional maupun dunia.

Akhirnya, memaknai religiositas sejati tidak lain adalah merumuskan, memikirkan kembali dan bekerja sama untuk senantiasa mencari dan menemukan solusi dari masalah-masalah kemanusiaan. Kesemuanya itu membutuhkan kerelaan hati, menerima perbedaan yang ada, serta menepis rasa curiga, dengan memikirkan kembali danmencari solusi alternative dari problematika kebangsaan dan kemanusiaan. Makna religiositas bagi kehidupan manusia terletak pada tumbuhnya rasa kerinduaan manusia kepada Tuhan (Lubis, 2017).

3.2 Ruang interaksi sosial – budaya Masyarakat "*Jaman now*"

Globalisasi memberikan banyak pilihan ruang interaksi *sosial* bagi masyarakat. Jika dulu interaksi dilakukan dengan tatap muka langsung, kini masyarakat dapat memanfaatkan kemajuan teknologi untuk melakukan berbagai interaksi. Salah satu media modern yang lazim digunakan masyarakat untuk berinteraksi adalah media *sosial*. Media sosial hadir layaknya sekumpulan Negara atau masyarakat, di mana di dalamnya juga terdapat ragam etika dan aturan yang mengikat para penggunanya. Aturan ini ada karena perangkat teknologi yang merupakan sebuah mesin yang terhubung secara daring atau bisa muncul karena interaksi diantara sesama penggunanya. Kenyataan itu, mendorong kesadaran akan sesuatu yang nyata di benak para pengguna media sosial semakin terdegradasi dan tergantikan oleh realitas semu. Proses ini disebut dengan *simulacra* yang diartikan bukan sebagai cerminan sesungguhnya (Baudrillard, 1994). Dengan kata lain media sosial telah menjad realitas itu sendiri. Teknologi tanpa disadari telah mengubah kehidupan sosial masyarakat. Intraksi sosial yang selama ini terjadi pun mengalami perubahan. Teknologi telah mengubah ikatan sosial cultural yang kuat diantara masyarakat. Kondisi ini merupakan salah satu parameter modernitas yang menunjukan bagaimana sebuat tatanan system sosial mengalami perubahan dengan adanya intervensi teknologi. Pengertian interaksi sosial menurut Gillin dan Gillin merupakan hubungan-hubungan sosial yang dinamis yang menyangkut hubungan orang-perorangan, antara kelompo-kelompok manusia atau antara orang-perorangan dengan kelompok manusia (Soekanto, 2012). Syarat yang harus ada dalam interaksi sosial adalah adanya kontak sosial dan komunikasi.

Kontak sosial ada yang bersifat primer dan bersifat sekunder. Kontak primer terjadi apabila para peserta interaksi bertemu muka secara langsung, sedangkan kontak sekunder terjadi apabila para peserta interaksi tidak bertatap muka secara langsung namun menggunakan media sebagai alat bantu untuk berinteraksi secara lansung misalnya telpon atau media sosial. Terdapat pula kontak sekunder tak langsung, yaitu jika para peserta interaksi menggunakan media penyampaian pesan secara tak langsung seperti surat. Syarat kedua adalah adanya komunikasi antara peserta interaksi. Melalui proses komunikasi terjadi kegiatan saling menafsirkan perilaku dan perasaan-perasaan yag disampaikan (Soekanto, 2012). Di era globalisasi ini, perkembangan teknologi memberikan fasilitas pada terjadinya interaksi sosial.

Hasil wawancara menyatakan bahwa komunikasi melalui media sosial disebutnya memiliki kemampuan mendekatkan yang jauh dan sekaligus menjauhkan yang dekat. Hal ini merujuk pada konsekuensi bahwa globalisasi mampu menembus batas-batas geografis, ruang dan waktu. Pertukaran informasi dapat terjadi kapan saja, di mana saja dan dengan siapa saja secara masif. Senada dengan pernyataan di atas, bahwa kemudahan berinteraksi yang disediakan oleh media sosial membuat semakin berkurangnya perjumpaan yang nyata, karena segala bentuk perjumpaan tersebut beralih menjadi perjumpaan maya melalui berbagai media modern yang ada saat ini. Kontak sekunder lebih dipilih oleh masyarakat untuk menyapaikan berbagai informasi. Hal ini tentu tidak terlepas dari kemudahan dan daya sebar yang luas yang disediakan oleh media-media modern saat ini.

Media dalam kehidupan sosial bukan sekedar sarana hiburan melainkan sudah mempunyai peran yang signifikan dalam proses perubahan sosial. Tanpa sadar media sudah membawa masyarakat pada pola budaya yang baru dan sudah mulai menentukan pola pikir serta perilaku masyarakat. Saat ini perjumpaan tidak terbatas pada perjumpaan fisik semata. Ruang-ruang perjumpaan itu kini telah difasilitasi oleh berbagai media. Namun peran media sosial tak hanya berhenti di situ, media kini juga berperan sebagai penunjang perubahan sosial. Peran tersebut adalah : *Pertama*, sebagai pemberi informasi. Media-media di era globalisasi adalah sarana penyebarluasan informasi dengan cepat dan tepat. *Kedua*, sebagai pengambilan keputusan. Informasi yang didapatkan melalui media akan diolah oleh penerimanya untuk mengambil keputusan, disamping itudiharapkan adanya perubahan sikap, kepercayaan, dan norma-norma sosial. Dalam hal ini media berperan dalam menghantarkaninformasi sebagai bahan diskusi. *Ketiga*, media berfungsi sebagai pendidik. Dalam hal ini, media dapat meningkatkan pengetahuan masyarakat (Lull, 1998).

Interaksi pada ruang-ruang seni budaya dan agama pun mengalami perubahan seiring dengan derasnya arus globalisasi. Dalam perkembangan media saat ini, perjumpaan di ruang-ruang budaya pun dapat terjadi tanpa melalui kontak fisik secara langsung. Hal ini terjadi karena kini kontak melalui media sudah sangat memungkinkan, karena kontak melalui media bersifat massal dan melibatkan banyak orang. Konsekuensi logis dari globalisasi dan modernisasi adalah terjadinya pergeseran perjumpaan dari ruang kongkrit kepada ruang maya. Mengapa? Pada hemat penulis terjadi perubahan mental manusia yang mengedepankan budaya instan.

3.3 Merangkai dan Merajut Keutuhan Indonesia di Era Globaliasi

Bagi bangsa Indonesia, derasnya arus globalisasi seringkali mengaburkan nilai-nilai Pancasila sebagai ideology dan falsafah hidup bangsa. Demokrasi di era globalisasi cenderung mengedepankan kebebasan namun kurang menjunjung tinggi toleransi. Akibatnya, bangsa Indonesia yang begitu beragam terus diuji dengan berbagai peristiwa kekerasan, dan bahkan kerusuhan berbau SARA. Masyarakat seringkali lupa akan identitas diri sebagai bangsa, yang muncul justru identitas golongan atau kelompok tertentu yang merasa dirinya paling benar. Beberapa persoalan yang mencerminkan krisis identitas sebagai bangsa antara lain adalah: *Pertama*, Menurunnya semangat untuk menghidupi nilai-nilai Pancasila. Di dalam nilai-nilai

pancasila terdapat nilai-nilai tradisional yang tumbuh sejak ratusan tahun yang lalu. Nilai-nilai itu diantaranya adalah gotong royong, saling menghormati, dan hidup berdampingan secara damai. Serbuan budaya global yang masuk dan diserap adalah budaya instan, individualisme, konsumerisme. Padalah jika kita lihat dalam sejarah budaya yang tertuang dalam naskah-naskah nusantara, dengan mudah kita bisa nememukan nilai nilai gotong-royong, saling menghormati dan menghargai. Naskah Nusantara adalah dokumen tertulis yang menjadi khasanah karya budaya Indonesia. Kekayaan naskah nusantara melimpah dan tersebar di hampir seluruh kepulauan di Indonesia. Dalam sejarah perjalanan bangsa, kumpulan naskah nusantara merupakan bagian sumber inspitasi para pendiri bangsa. Pancasila sendiri disusun berdasarkan consensus yang dilandasi oleh sumber pengetahuan yang berasal dari Naskah Nusantara. Bahkan semboyan “Bhineka Tunggal Ika” tergali dari naskah Jawa Kuno berjudul “Sutasoma”. Baskah-naskah tersebut bukan hanya mengandung kisah-kisah sastra, tetapi juga melingkupi hampir seluruh kehidupan manusia. Kearifan-kearifan local seperti nilai-nilai toleransi dan akulturasi tertuang dalam naskah-naskah keagamaan yang dipraktekan dan diaktualisasikan oleh masyarakat sejak zaman daluhu, dan perlu disosialisasikan terus menerus. Permasalahannya, banyak diantara naskah tersebut masih dalam bentuk asli dan dibutuhkan penelitian lebih lanjut oleh para filolog seiring dinamika perkembangan ilmu pengetahuan. Pengkajian naskah ini merupakan kegiatan multidisipliner dan melibatkan banyak stakeholder, sehingga dampak hasil penelitian ini dapat lebih diterapkan dalam kehidupan bermasyarakat di Indonesia masa kini (Perpustakaan Nasional, 2018)

Kedua, Demokrasi tanpa batas telah menimbulkan berbagai keprihatinan. Kelompok-kelompok radikal tumbuh subur dalam kehidupan masyarakat yang meresahkan kelompok-kelompok minoritas. Kebebasan berpedapat berubah menjadi kebebasan bicara tanpa batas hingga munculnya berbagai hoak. Budaya politik yang mengedepankan demokrasi namun kurang mengedepankan sikap dan perilaku etis, dan bahkan mengesampingkan kepentingan nasional untuk agenda sesaat pada kontestasi politik kini lazim terjadi. Hal ini semakin diperburuk dengan daya perekat *sosial* masyarakat yang kian menurun karena diksi mayoritas-minoritas, asli-pendatang kian marak bersliweran dalam kehidupan masyarakat (Alius, 2016).

Tanpa sadar pengaruh globalisasi kian merasuk dalam hampir seluruh aspek kehidupan berbangsa dan bernegara. Dalam kondisi yang demikian, peran Pancasila menjadi penting sebagai filter nilai-nilai mana saja yang tepat atau yang tidak tepat untuk diserap. Dengan pemahaman terhadap Ideologi Pancasila, keberagaman dalam kehidupan *sosial* budaya masyarakat baik dari segi ras, etnis, budaya, bahasa, dan agama tidak menjadikan bangsa ini tercerai-berai, melainkan dapat menjadi kekuatan bangsa dan negara di tengah arus globalisasi.

Di jaman globalisasi dan modernisasi saat ini setiap orang dipanggil untuk ikut ambil bagian merajut bagian-bagian kehidupan yang tercerai-berai sehingga realitas kehidupan menjadi utuh dan manusiawi serta layak untuk dihidupi manusia. Merangkai keutuhan bangsa di era globalisasi dapat dilakukan melaui upaya-upaya memperkuat identitas seni dan kebudayaan Indonesia. Seni dan budaya bukan hanya menjadi obyek pariwisata tetapi harus ada dorongan untuk menghidupi dan menyentuh esensi seni itu sendiri. Sehingga seni-budaya tetap menjadi bagian yang tak terpisahkan dari kehidupan masyarakat.

Dalam konteks keutuhan Indonesia, sangat diperlukan pendidikan karakter untuk segera diwujudkan salah satunya yaitu pendidikan multikulturalisme. Banyaknya persoalan yang muncul di Indonesia berkaitan dengan kehidupan *sosial*, budaya, dan agama merupakan sinyal bahwa pemahaman terhadap nilai-nilai kebersamaan masih lemah. Dalam realitas kehidupan yang beragam seperti Indonesia, hidup berdampingan secara harmonis dengan kelompok atau keyakinan yang lain merupakan hal yang utama. Dalam konteks keindonesiaan, menjujung tinggi

nilai-nilai pluralitas yang universal harus menjadi nafas yang menghidupi segala relasi bermasyarakat.

4. Kesimpulan

Dari paparan narasi di atas tampak bahwa realitas kehidupan sosial masyarakat, dan individu orang Indonesia mengalami perubahan sebagai akibat dari globalisasi dan modernisasi. Nili-nilai budaya lokal (asli) Indonesia mulai ditinggalkan dan digantikan dengan budaya dari luar. Sebutlah misalnya nilai gotong royong-kerja sama, tepo seliro, toleransi, jiwa sosial mulai berubah menjadi individualis, materialis, tidak peduli pada sesama. Bagaimana fenomena sosial ini dapat dipahami?

Dalam perspektif fenomenologi dapat dipahami perubahan itu diakibatkan oleh hilangnya kesadaran subjektif manusia terhadap subjektif manusia yang lain. Artinya seseorang dalam keberadaannya tidak menyadari bahwa adanya manusia yang lain juga sama bermaknanya dengan dirinya sendiri. Hilangnya kesadaran subjektif membawa perubahan mendasar bagi sikap dan perilaku manusia. Pandangan Husserlian mengatakan bahwa inti hidup manusia terletak dalam kesadaran akal budi, dan kodrat kesadaran itu adalah intensionalitas. Maksudnya adalah manusia itu hanya dapat menjadi manusiawi jika dia masih memiliki kesadaran akan sesuatu. Kesadaran akan penting dan bermaknanya manusia yang lain yang sama dengan dirinya sendiri. Kesadaran intensionalitas mendulang nilai-nilai kehidupan dan makna bagi hidup manusia baik sebagai individu maupun sebagai anggota komunitas-masyarakat. Hanya dalam kesadaran intensionalitas maka keluhuran harkat dan matabat manusia akan ditinggikan. Jadi tidak sulit memahami fenomena sosial di *jaman now*, jika manusia jaman sekarang terlalu mudah menciptakan dan menyebarkan fitnah, berita bohong atau hoax. Semua itu karena alpanya kesadaran ratio manusia dalam aktivitasnya.

Persoalanya adalah bagaimana hal itu bisa terjadi? Menurut hemat penulis hal itu terjadi karena gempuran arus informasi yang massif sebagai akibat dari globalisasi dan modernisasi. Manusia menjadi gagap dan tidak sempat berpikir, merenungkan dan mempertimbangkan segala informasi yang diperolehnya. Manusia juga menjadi terlena, terpengaruh dan menerima begitu saja pengaruh-pengaruh dari dunia luar. Ada anggapan bahwa sesuatu (nilai, budaya, gaya hidup) yang berasal dari luar itu bagus, maju, modern dan yang dari dalam itu dianggap tradisional. Ada perasaan malu bila tidak mengikuti arus modern, sehingga ikut begitu saja gaya hidup modern meskipun sebenarnya tidak sesuai dengan budayanya maupun kemampuan ekonominya.

Ruang seni, budaya, agama dan imajinasi dapat menjadi jalan untuk kembali ke jati diri Indonesia yang asli. Identitas keindonesiaan perlu diperkuat dan diperjelas dan dipertajam sehingga berdaya untuk menyaring arus pengaruh budaya luar. Keanekaragaman seni budaya agama Indonesia adalah kekayaan yang tak ternilai harus dijaga, dipelihara dan dipublikasikan ke dunia luar sehingga menjadi sebuah kebanggaan karena dicintai dan dikenal oleh masyarakat luas (mendunia). Seni budaya dan agama mesti dikembangkan menjadi sebuah ruang, ruang imajinasi untuk mengembangkan kreatifitas manusia Indonesia; ruang untuk mengekspresikan diri secara konstruktif; ruang diskursus yang setara dan membebaskan. Dalam ruang tersebut manusia dibentuk dan dilatih menjadi manusia dialogis. Dari ruang-ruang tersebut maka akan muncul kemampuan manusia untuk berdialog, kemampuan mendengarkan orang lain, dan memiliki ketulusan hati. Ini yang sangat langka di kalangan manusia modern saat ini. Globalisasi dan segala turunannya adalah proses yang harus kita pandang secara positif, dimana secara ekonomis, politis, sosial, kebudayaan, semakin terhubungkan satu sama lain.

Kebudayaan adalah kekayaan esensial manusia yang berperan memberi nilai-nilai. Nilai-nilai seni budaya dan agama *(local wisdom)* tidak boleh dibiarkan terus membeku dalam naskah

nusantara. Diperlukan kreatifitas untuk mengolahnya sehingga nilai-nilai kearifan lokal tersebut dapat dikenal terutama oleh kalangan kaum muda Indonesia. Kemampuan manusia Indonesia mengembangkan ruang seni budaya, agama dan imajinasi akan membuat kehidupan menjadi semakin bernilai, bermakna dan bermartabat. Selain itu diperlukan pula komitmen dari para pemangku kebijakan untuk menggaungkan nilai-nilai luhur seni dan budaya Indonesia ke dalam berbagai kemasan dapat diterima oleh semua kalangan masyarakat.

Globalisasi dan modernisasi hendaknya dapat dilihat tidak sebagai ancaman tetapi dilihat sebagai ruang kreasi demi kemajuan hidup dan ruang etis, ruang yang memungkinkan Aku diundang untuk bertanggung jawab atas Yang lain (Pandor, 2014). Kerapkali manusia lupa bahwa ketika dia berjumpa dengan yang lain selalu tersedia ruang etis tempat subjek dituntut memberikan tanggapan terhadap kehadirannya. Artinya masing-masing subjek dituntut untuk menghargai perbedaan dan keunikan yang lain. Ada tanggungjawab kita terhadap yang lain.

Kita perlu membangun kesadaran tentang karekter khas manusia yaitu bereksistensi. Maksudnya adalah manusia tidak pernah ada untuk dan demi dirinya sendiri. Dia selalu ada Bersama dengan yang lain. Ada bersama merupakan tuntutan kodrat manusia sendiri. Tuntutan ini memanggil setiap orang agar menanggapinya dalam suatu prinsip persekutuan yang berlangsung di dalam persaudaraan antara manusia (Pandor, 2014). Karena itu, ada bersama harus diwujudkan lewat gerakan pro-eksistensi. Gerakan ini menuntut agar kita semua memiliki kepedulian terhadap eksistensi yang lain. Artinya kita harus memberi ruang tempat kepada yang lain, membiarkan orang lain berkembang sebagaimana adanya dan mengembangkan jati dirinya. Dengan demikian akan terciptalah insan-insan manusia Indonesia yang berjiwa seni, berbudaya, beragama dan bermartabat.

Daftar Pustaka

Anang, Sugeng Cahyon. 2016. *Pengaruh Media Sosial Terhadap Perubahan Sosial Masyarakat Di Indonesia*. Jurnal Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik Universitas Tulungagung

Barker, Anton. 2004. *Alternatif Pengembangan Masyarakat di Era Globalisasi*. Jakarta: Kanisius ; 2004.

Baudrillard, J. 1994. *Simulacra and simulation*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Bertens, Ohoitimur Johanis, Dua Mikhael. 2018. *Pengantar Filsafat.* Yogyakarta: Kanisius.

Chris, Brogan. 2010. *Sosial Media: Tactic and Tips to Develop Your Business Online*. John Willey & Sons

Hardiman, Budi F. 2015. *Seni memahami, Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*. Yogyakarta: Kanisius.

Irianto, Agus Maladi. 2011. *Media dan Globalisasi*. Lokakarya Multikultularisme dan Integrasi Bangsa. Solo

Koentjaraningrat. 2011. *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. Jakarta: PT. Rineka Cipta.

Koentjoro Soeparno, & Sandra, L. 2011. Sosial psychology: The passion of psychology. *Buletin Psikologi* 2011

Lubis Ridwad. 2017. *Agama dan Perdamaian*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama

Lull, James. 1998. *Media, Komunikasi, Kebudayaan: Suatu Pendekatan Global*. Terj. Setiawan Abadi. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Moch. Fakhruroji. 2011. *Islam Digital "Ekspresi Islam di Internet*". Bandung: Sajjad Publishing

Pandor Pius CP. Seni Merawat Jiwa. Jakarta: Obor ; 2014

Roland, Robertson. 1992. *Globalization: Sosial Theory And Global Culture*. London: Sage Publications

Rizali, Nanang. 2012. Kedudukan Seni Dalam Islam oleh Guru Besar Seni Rupa FSSR UNS. *TSAQAFA: Jurnal Kajian Seni Budaya Islam*. Volume 1, No. 1. Solo ; 2012

Selo Soemardjan. 2012. *Perubahan Sosial di Yogyakarta*. Jakarta: Komunitas Bambu.

Soekanto, Soerjono. 2012. *Sosiologi (Suatu Pengantar)*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.

Sutrisno, Mudji, SJ. 2014. *Membaca Rupa Wajah Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius.

Thomas L. Friedman. 2000. *Globalisasi "The World Is Flat"*. Cet. 2, Dian Rakyat

Turban, Rainer, Potter 2006. Introduction To Information Technology: Pengantar Teknologi Informasi. Edisi 3. Penerbit Salemba Infotek.

Perpustakaan Nasional. 2016. Festival Naskah Nusantara IV: Relevansi, Kontekstualisasi, dan Aktualisasi Nilai-nilai Kearifan dalam Naskah Nusantara. Perpustakaan Nasional Republik Indonesia. 17 September 2018. < https://www.nu.or.id/post/read/95827/perpusnas-gelar-festival-naskah-nusantara-iv >. Diakses 8 Oktober 2018.Alius Suhardi. Resonansi Kebangsaan : Pancasila dalam pusaran Globalisasi. Jurnal Keamanan Nasional. Vol. II, No. 1. Lemhanas ; 2016

Ekspresi Jati Diri Bangsa dalam Kekayaan Kuliner Nusantara: Telaah Antropolinguistik

Akhmad Dzukaul Fuad dan Yusita Titi Hapsari

Fokus kajian dalam artikel ini adalah pengungkapan manah kolektif masyarakat Indonesia yang tercermin dalam khazanah kuliner nusantara sebagai cerminan jati diri bangsa. Kajian kuliner selama ini banyak didominasi oleh kajian kuliner sebagai pemenuhan keberlangsungan hidup dari sisi komposisi dan kandungannya serta kajian pola diversifikasi dan pengembangannya. Artikel ini memadukan metode linguistik dan antropologi yang melihat kuliner nusantara sebagai fenomena kebahasaan yang mengandung serangkaian sistem manah kolektif (collective mind) yang menggambarkan tema-tema budaya yang terkandung dalam setiap leksikon kuliner nusantara. Dari analisis tema-tema budaya kita dapat melihat manah kolektif masyarakat yang termanifestasi dalam cara pandang, sikap, prilaku, dan tata nilai serta norma pada masyarakat dalam kehidupan sehari-hari. Sistem tata nilai yang terkemas dalam perilaku budaya yang terkandung dalam leksikon kuliner nusantara tersebut menjadi pembeda dan sekaligus menjadi jati diri suatu masyarakat yang membedakannya dengan masyarakat lain dalam konteks masyarakat Indonesia.

1. Pendahuluan

Kita semua akrab dan sangat familiar dengan ungkapan dalam bahasa Jawa yang berbuyi *wong jowo ilang jawane* "orang Jawa kehilangan ke-Jawaanya". Ungkapan tersebut dapat kita maknai sebagai wujud informasi "ramalan" bahwa kelak orang Jawa akan kehilangan identitas ke-Jawaannya. Berikutnya, ungkapan tersebut dapat juga kita maknai sebagai "nasihat" agar sebagai orang Jawa harus senantiasa menjaga identitas ke-Jawaanya dalam bersikap dan berperilaku.

Fenomena hilangnya identitas Jawa lambat laun mulai kita rasakan akhir-akhir ini, seperti semakin sedikitnya anak-anak dan generasi remaja masyarakat Jawa dalam penguasaan bahasa Jawa baik dari segi kompetensi maupun performa dengan mumudarnya penggunaan bahasa Jawa sebagai bahasa ibu. Realitas hilangnya penggunaan tingkat tutur *(speech level)* dalam komunikasi masyarakat secara tidak langsung merupakan cerminan menghilangnya etika dalam berbahasa dan kepekaan seseorang dalam penggunaan bahasa.

Realitas di atas merupakan sebagian kecil cerminan dari terkikisnya identitas budaya dan identias etnik yang ada di Indonesia dalam konteks kebahasaan. Pada aspek tata nilai sosial masyarakat misalnya, ajaran *memayu hayuning bawana* "memperindah keindahan dunia" sudah menjadi barang langka yang unik dan menjadi bahan kajian yang sangat digandrungi akhir-akhir ini dalam tema besar kearifan lokal yang seolah-olah merupakan sesuatu yang baru, padahal tidak. Pola perilaku tersebut sudah mendarah daging dan telah diaplikasikan secara turun-temurun oleh masyarakat nusantara sebagai wujud adaptasi dan strategi menghadapi kehidupan. Ajaran *memayu hayuning bawana* mengandung petatah petitih demi terwujudnya harmonisasi hubungan di alam semesta, *memayu hayuning bawana* dapat kita tafsirkan dengan indahnya manusia tergantung pada indahnya negara dan bangsanya, indahnya suatu bangsa dan negara tergantung indahnya dunia, indahnya dunia tergantung pada indahnya seluruh alam semesta".

Bangsa Indonesia merupakan bangsa yang fenomenal, terdiri dari berbagai etnik sanggup melebur dalam satu ikatan primordial dalam bingkai bineka tunggal ika, ikatan tersebut mampu mempersatukan identitas yang beraneka ragam menjadi satu identitas kebagsaaan. Masuknya

beraneka ragam idiologi, budaya, dan produk asing tidak lantas melunturkan identitas masyarakat Indonesia sebagai masyarakat yang berbudaya dan beridentitas (Susilo: 2015). Dalam hal kuliner, kita ambil contoh fenomena masuknya makanan dari negara-negara asing, seperti *pizza, spageti, dan kebab* tidak kemudian menjadikan masyarakat Indonesia berduyun-duyun mengubah pola konsumsinya, dengan dalih gaya hidup pragmatis, modern, dan simbol prestise karena masyarakat Indonesia sudah memiliki makanan tradisional asli hasil cipta, karya, dan rasa masyarakat penciptanya yang berfungsi sebagai identitas mereka.

Fenomena hadirnya *bir jawi* dan *bir pletok* (Muliani: 2007) cukup sebagai gambaran bagi kita betapa masyarakat Indonesia mampu menyikapi dan beradaptasi terhadap perubahan pola pikir dan paradigma tersebut. Kebiasaan mengkonsumsi minuman beralkohol yang turut di bawa oleh bangsa asing ketika datang ke Indonesia, tidak serta merta diadopsi dengan dalih modern, berprestise ketika mengkonsumsinya. Masyarakat Indonesia meyakini bahwa mengkonsumsi minuman beralkohol tidak sesuai dengan norma dan nilai yang berlaku pada masyarakat lazim kita mengenalnya dengan dengan ajaran *moh limo* "tidak melakukan lima perbuatan".

Fenomena tersebut disikapi secara arif dan bijaksana oleh bangsa Indonesia saat itu dengan menciptakan minuman *bir jawi* dan *bir pletok*. Keduanya berbahan dasar dari rempah-rempah hasil SDA khas nusantara. Pemenuhan aspek manfaat dan fungsi dalam *bir jawi* dan *bir pletok* setidaknya sepadan "kalau enggan menyebutnya sama" dengan minuman beralkohol bangsa asing karena memiliki fungsi menghangatkan tubuh. Sikap arif dan bijaksana dalam bentuk strategi adaptasi masyarakat nusantara kala itu terhadap perkembangan dengan pergesekan antar budaya melahirkan pola diversifikasi, penerapan teknologi, dan simbolisasi budaya dalam makanan. Fenomena *bir jawi* memberikan gambaran kepada kita bahwa tingkat budaya adiluhung sedemikian tinggi karena dapat memadupadankan antara pengetahuan dan sistem tata nilai dalam budaya yang sanggup mengakomodir berbagai unsur dalam balutan peradaban.

Dalam khazanah kuliner nusantara yang lain kita dapati *dadiah* yang berasal dari Sumatera Barat. *Dadiah* merupakan bentuk diversifikasi makanan dengan memanfaatkan teknologi fermentasi tradisional khas nusantara. Gaplek, merupakan makanan khas Jawa yang mengandung pemanfaatan teknologi pengawetan makanan, dan soto yang berasal dari berbagai daerah di Indonesia dengan racikan dan komponen pembeda yang khas dari masing-masing daerah. Dari data kebahasaan tersebut jelas bahwa makanan khas Indonesia yang terbalut dalam khazanah kekayaan kuliner nusantara tidak hanya sebagai kemampuan diversifikasi suatu etnik tertentu melainkan dapat kita pakai sebagai suatu identitas dan gambaran jati diri dari masing-masing etnik tersebut.

Deskripsi di atas cukup menjadi landasan pijak bagi kita bahwa makanan dapat dipakai sebagai parameter untuk mengukur tinggi rendahnya kebudayaan dari suatu bangsa. Makanan (modern dan tradisional) yang ada di Indonesia dapat kita maknai sebagai budaya yang mengekspresikan identitas kedaerahan secara spesifik dan keanekaragaman jenis makanan dalam balutan kuliner nusantara mencerminkan pemanfaatan potensi sumber daya alam yang dimiliki oleh suatu bangsa (:daerah). Makanan tidak hanya sebagai sarana untuk pemenuhan kebutuhan gizi seseorang, tetapi juga merupakan ekspresi dari strategi setiap masyarakat dalam menjaga ketersediaan makanan untuk mempertahankan keberlangsungan kehidupan (Nawiyanto, 2011; Susanto, 2013).

Ekspresi harmonisasi pola pikir dan pemanfaatan potensi sumber daya alam sebagaimana kita lihat pada deskripsi di atas menuntut adanya kreasi penyebutan "nama" yang oleh Putra (2014) disebut simbol terhadap produk olahan makanan masyarakat Indonesia. Simbol tersebut diwujudkan dalam bentuk leksikon yang dapat menjadi pembeda dan menunjukkan karakteristik

pada setiap makanan yang ada di Indonesia. Imbas dari simbolisasi dalam bentuk data kebahasaan terhadap suatu leksikon makanan menghendaki pemaknaan yang lahir dari pikiran masyarakat yang terkemas dalam sistem manah kolektif dalam memaknai setiap simbol (:leksikon) tersebut.

Pola prilaku masyarakat dalam simbolisasi bahasa makanan khas Indonesia mencerminkan pola perilaku yang dihasilkan dari menjaga hubungan interaksi harmonis dan pemanfaatan SDA secara maksimal dan berkelanjutan dan muaranya pada resistensi terhadap identitas suatu masyarakat dengan mewariskannya kepada tiap generasi. Realitas keberagaman penyebutan kuliner nusantara (KN) dalam bentuk data kebahasaaan (leksikon) menjadi fokus pembahasan dalam artikel ini demi terpenuhinya kekosongan *(research gap)* tema penelitian tentang kuliner nusantara. Dominasi pembahasan penelitian tentang makanan yang difokuskan pada pengembangan industri dan pola diversifikasi makanan (Suarni, 2013; Putranto, 2014) dan sebatas pada inventarisasi makanan tradisional pada suatu daerah tertentu (Nurhayati, 2014; Sabana, 2007) membuka peluang untuk dibahas. Dominasi kajian berikutnya adalah makan dan makanan yang berkaitan dengan budaya ditulis oleh Dewi (2011) dan Wurianto (2008), Mufidah (2012), dan Susilo (2015). *Research gap* yang penulis peroleh setelah melihat keberagaman kajian tersebut adalah pada inventarisasi leksikon kuliner nusantara bukan hanya sebatas pada katagorisasi lingual semata melainkan pada pengungkapan manah kolektif *(collective mind)* masyarakat Indonesia sebagai identitas budaya yang tercermin pada setiap leksikon makanan khas nusantara.

Di pihak lain, stigma negatif yang timbul dari arus modernisasi terhadap kuliner Indonesia sebagai makanan kuno, ketinggalan zaman, tidak berprestise lagi mengakibatkan perubahan gaya hidup dan pola makan dalam masyarakat. Menjamurnya restoran cepat saji, *foodcourt* semakin menggerus eksistensi khazanah kuliner nusantara. Revitalisasi khazanah kuliner nusantara sebagai aset, cerminan jati diri, dan cerminan etnosains khas suatu daerah perlu kita lakukan dalam bentuk regulasi, kebijakan, dan adanya even-even tertentu, misalanya wisata kuliner nusantara agar generasi muda kita mengenal kuliner nusantara sebagai cerminan jati diri bangsa dan menumbuhkan rasa bangga terhadap leluhur kita yang memiliki ilmu pengetahuan (etnosains) dalam mendiversifikasi produk makanan.

2. Metode Penelitian

Penelitian ini bermula pada pemenuhan *research gap* tentang pengungkapan khazanah kuliner nusantara sebagai produk budaya yang tersimbolilasi dalam bentuk leksikon makanan khas nusantara. Simbolisasi makanan nusantara dalam bentuk leksikon merupakan data kebahasaaan yang menghendaki metodologi linguistik dalam analisis inventarisasi leksikon kuliner nusantara dalam bentuk katagorisasi leksikon menurut jenis dan bentuknya berdasarkan penggolongan kata, jenis dalam kata, frase, maupun kalimat (Sudaryanto: 1993).

Simbolisasi kuliner nusantara dalam bentuk leksikon menghendaki adanya pemaknaan yang berasal dari pikiran (manah kolektif) masyarakat Indonesia terhadap leksikoan tersebut. Analisis pemaknaan leksikon tersebut dilalui dengan analisis berdasarkan domain, membuat analisis taksonomik dan komponen untuk menemukan tema-tema budaya yang terkandung dalam leksikon kuliner nusantara sebagai cerminan jati diri bangsa (Spradley, 1997; Folay, 2001). Perpaduan antara motode linguistik dan metode antropologi dalam tulisan ini mutlak diperlukan sebagai konsekuensi terhadap tujuan pengungkapan manah kolektif berupa identitas dan jati diri bangsa yang tercermin pada leksikon kuliner nusantara.

3. Hasil dan Pembahasan

Kuliner dan Budaya

Pada tahap awal penulisan artikel ini penulis membaca buku berjudul “Pangan, Makanan, dan Ketahanan pangan: Konsepsi Etnis Jawa dan Madura” yang di tulis Nawiyanto (2011) dan kawan-kawan. Dalam buku tersebut penulis mendapatkan uraian berupa “…selama ini kita terlena dengan pemahaman tentang makanan sebagai sarana pemenuhan keberlangsungan hidup semata tanpa memperhatikan aspek lain yang timbul dari makna simbolis yang terkandung dalam makanan...” Dalam Makanan terkandung seperangkat pemaknaan yang mempengaruhi makanan tersebut. Terlebih paradigma masyarakat selama ini beranggapan ketahanan pangan identik dengan ketersediaan bahan pangan berupa beras (Nawiyanto, 2011: 12). Tulisan Nurti (2017) memberikan perspektif dan sudut pandang berbeda tentang persoalan sosial budaya menanggulangi masalah ketahanan pangan. Senada dengan dua perspektif tersebut, pemaknaan makanan sebagai simbol budaya layak kita munculkan karena selain makanan secara materiil berfungsi sebagai pemenuhan kebutuhan hidup, makanan merupakan simbol yang menghendaki pemaknaan, dalam artian makanan tidak hanya dimaknai sebagai persoalan kebutuhan biologis, akan tetapi merupakan persoalan kebiasaan, kebudayaan, kepercayaan dan keyakinan suatu masyarakat.

Deskripsi *Shoku bunka* yang dilakukan Rosliana (2017) cukup memberikan gambaran kepada kita bahwa makanan melahirkan seperangkat sistem budaya yang melekat. Sekilas kata *sushi* dalam benak kita langsung menunjuk pada asal makanan tersebut, yaitu Jepang, sebagai orang Indonesia mungkin pengetahuan kita sebatas pada asal makanan tersebut. Bagi orang Jepang terdapat serangkaian sistem, terkait dengan bahan dasar, cita rasa, wadah atau sarana yang digunakan dalam penyajian, kapan disajikan, makanan pendampinya, tekstur penyajiannya, dan bahkan dalam jumlah bilangan berapa makanan itu disajikan di meja karena terkait dengan konsep angka sial dan tidak dalam tradisi masyarakat Jepang.

Realitas hadirnya keberagaman bentuk dan cita rasa kuliner nusantara menggambarkan seperangkat kebiasan, budaya, dan sistem kepercayaan dan keyakinan yang dibutuhkan masyarakat yang terwakili dalam bentuk makanan. Dalam konteks budaya Susilo (2015) mengutip pendapat Claude Levi-Strauss dan Mary Douglas yang berpendapat bahwa makanan dapat dipahami sebagai struktur umum lintas budaya yang berbeda-beda. Masyarakat Jawa menyamakan penyebutan *dageng* “daging” dan *iwak* “ikan”. *Iwak* secara leksikal bermakna “ikan” sehingga frase *iwak sapi* bermakna “ikan sapi”. Frase tersebut dinilai tidak pas karena terjadi kerancuan pengklasifikasian antara ikan dan daging karena yang pas adalah *dageng sapi* bukan *iwak sapi* sebagai lauk. Pemaknaan secara budaya akan membenarkan bahwa dalam konstruksi manah kolektif masyarakat Jawa sebenarnya mampu membedakan penyebutan (pengkatagorian) penyebutan *iwak* merupakan karakteristik dan cara pandang mJ tentang dunia dan pengalamannya (Dewi, 2011) sebagaimana warna biru dan hijau dalam perspektif masyarakat Madura.

Ilustrasi yang menggambarkan keeratan hubungan makanan dan budaya sangat terlihat pada katagorisasi yang dilakukan oleh Helman, sebagaimana dikutip oleh Susilo (2015) pada jenis *sacred versus profane foods* (makan keramat dan makan biasa)*,* pada klasifikasi jenis ini makanan yang dikonsumsi masyarakat sangat berkaitan dengan sistem tata nilai dan norma yang berlaku pada masyarakat. Kita mengenal istilah halal haram dalam mengklasifikasikan makanan karena pengaruh dari ajaran agama, sedangkan pada kasus yang lain kita dapatkan ungkapan *gak ilok mangan mangan* “tidak boleh makan” seperti larangan kepada gadis utuk memakan pisang *dampit* karena dikawatirkan pada saat hamil nanti jabang bayi yang ada dikandungan wujudnya akan *dampit.* Kategori berikutnya adalah *social foods* (makanan berfungsi sosial) sebagaimana penelitian yang dilakukan oleh Brahmana (2015) yang menyebutkan bahwa

persepsi mahasiswa terhadap makanan lebih pada ekspresi prestise dan strata sosial dalam memaknai makanan tradisional Jawa Timur.

Unsur Budaya Dalam Khazanah Kuliner Nusantara

Hadirnya keberagaman kuliner makanan di Indonesia merupakan sebuah realitas yang menunjukkan tingginya peradaban bangsa Indonesia, keberagaman cita rasa yang dihasilkan oleh SDA sebagai bahan baku pembuatannya menunjukkan kemampuan masyarakat Indonesia mengolah bahan tersebut dalam produk makanan yang beragam. Bermuculannya wisata kuliner di berbagai daerah merupakan bentuk respon dan kepekaan dalam menangkap peluang usaha yang menjanjikan untuk mengimbangi restoran modern.

Kejenuhan merasakan cita rasa makanan modern menghendaki adanya semangat memunculkan kembali makanan tradisional khas daerah yang dikemas lebih modern tentunya dengan even wisata kuliner nusantara, misalnya. Ungkapan *ilat ndeso* "lidah desa" merupakan ekspresi bahwa tidak semua orang cocok dengan makanan modern. *Ilat ndeso* hanya cocok dengan cita rasa makanan asli atau makanan tradisional dimana mereka dilahirkan. Secara tidak langsung ungkapan *ilat deso* merupakan ekspresi jati diri dalam manah masyarakat yang menggambarkan selera seseorang terhadap makanan. Keberagaman leksikon kuliner nusantara dari berbagai daerah di Indonesia penulis deskripsikan dalam bentuk tabel berikut ini.

No	Leksikon Kuliner Nusantara	Kelas Kata	Daerah
1	*Rujak cingur*	Frase	Jawa Timur
2	*Lontong Balap*	Frase	Jawa Timur
3	*Dugeg*	Kata	Yogyakarta
4	*Kuah Beulangong*	Frase	Aceh
5	*Manday*	Kata	Kalimantan
6	*Dadiah*	Kata	Sumatra Barat
7	*Soto Kudus*	Frase	Kudus
8	*Rujak Soto*	Frase	Banyuwangi/Jawa Timur
9	*Soto Betawi*	Frase	Jakarta/Batawi
10	*Coto Makasar*	Frase	Sulawesi
11	Soto Banjar	Frase	Kalimantan
12	Soto Toronan	Frase	Madura/Jawa Timur
13	*Sego Gandul*	Frase	Pati/Jawa Tengah
14	*Sego Grombyang*	Frase	Pemalang/Jawa Tengah
15	*Sego Megono*	Frase	Pekalongan/Jawa Tengah
16	*Sego Jamblang*	Frase	Cirebon/Jawa Barat
17	*Nasi Lapola*	Frase	Maluku
18	*Nasi Jinggo*	Frase	Bali
19	*Sego Kucing*	Frase	Yogyakarta
20	*Papeda*	Kata	Maluku/Irian Jaya
21	*Sate Ulat Sagu*	Frase	Irian jaya
22	*Ayam Betutu*	Frase	Bali
23	*Sate Baluyak*	Frase	Lombok
24	*Sate lala'*	Frase	Madura/Jawa Timur

Tabel 1. Leksikon kuliner nusantara

Dari data di atas dapat kita deskripsikan, data (1), (2), (8), dan (24) merupakan kuliner nusantara yang berasal dari Jawa Timur yang secara spesifik tidak menunjukkan nama daerah

tertentu sebagai penandanya. Pada data (12) frase soto Toronan merupakan penggabungan nominan dan soto sebagai unsur pusat, maka dapat kita analisis bahwa Toronan adalah asal dari soto tersebut. Toronan merupakan nama desa di Kecamatan Pemekasan Madura, karakteristik *soto toronan* yang membedakan soto pada daerah lainnya adalah campuran krupuk yang digunakan pada saat penyajian, yaitu *krupuk puli diremet* "diremas" dan dimasukkan dalam soto. Kerupuk puli adalah kerupuk yang terbuat dari nasi "nasi sisa konsumsi".

Data (3) dan (4) adalah produk makanan yang berasal dari nangka muda yang secara spesifik tidak menyebutkan nama daerah dari mana makanan tersebut berasal, akan tetapi kita dengan mudah mengidentifikasi bahwa data (3) adalah makanan yang berasal dari Yogyakarta, sedangkan pada data (5) merupakan makanan yang berasal dari cimpedak yang berasal dari Kalimantan Selatan dengan memanfaatkan kulit cempedak sebagai bahan dasarnya.

Data (6) adalah makanan yang berasal dari Sumatra Barat. *Dadiah* berbahan baku susu kerbau yang difermentasi di dalam bambu yang tertutup rapat. Penamaan *dadiah* tidak mengacu pada nama daerah tertentu di Indonesia, akan tetapi kita dapat menduga asal dari makanan tersebut dari fitur lingual penggunaan diftong {ia} pada suku kedua dari kata tersebut sebagai ciri khas bahasa Padang. *Dadiah* merupakan produk makanan yang sudah menerapkan teknologi modern yang sekarang kita kenal dengan *yogurt*. Selain sebagai identitas jati diri etnis masyarakat Padang *dadiah* merupakan bukti aplikasi etnosains oleh masyarakat Indonesia yang merupakan teknologi berupa pengawetan bahan pangan sebagimana pada *dendeng* dan *gaplek.*

Data (7), (9), (10), (11), dan (12) merupakan bentuk leksikon kuliner nusantara berupa penggabungan kata yang membentuk frase, dan soto sebagai unsur pusat. Penggabungan kata soto dan Kudus pada data (7) menunjukkan asal dari soto tersebut berasal dari Kabupaten Kudus Jawa Tengah, demikain halnya pada data (9), (10), (11), dan (12).

Berbeda pada data leksikon sebelumnya pada data (13), (14), (15), (17), (18), dan (19) tidak merujuk pada nama daerah tertentu, akan tetapi masyarakat mampu mengenali dan menyebutkan asal dari daerah makanan tersebaut, fenomena berbeda pada data (16) yang secara spesifik menyebutkan nama desa di sebelah barat kota Cirebon Jawa Barat.

Pada data (20) dan (21) tidak kita temukan identifikasi asal dari kuliner tersebut secara lingual, identifikasi dapat kita lakukan ketika kita mencoba menelusuri bahan dasar makanan tersebut yaitu tepung sagu. Segera kita akan menduga-duga bahwa makanan tersebut berasal dari wilayah timur Indonesia sebagai wilayah yang kaya akan tanaman sagu. Berdasarkan referensi yang penulis dapatkan sulit menentukan asal muasal *papeda* sebagai makanan khas daerah mana, beberapa pendapat menyebutkan *papeda* berasal dari Maluku dan ada pendapat yang menyebutkan khas makanan Irian Jaya. Terlepas dari itu semua *papeda* setidaknya dapat menjadi keterwakilan ekspresi jati diri bangsa Indonesia dari etnik bagian Timur dalam leksikon kuliner nusantara. Sedangkan pada data (21) mayoritas pendapat menyatakan bahwa sate ulat sagu berasal dari Irian Jaya.

Data (22) hampir kita mengenalnya atau bahkan pernah mencicipinya, berasal dari daerah Gianyar Bali yang terkenal dengan penggunaan rempah yang tergambar cita rasa pedas yang dimilikinya. Secara lingual tidak ada petunjuk spesifik yang menunjukkan asal dari makanan tersebut, akan tetapi kita dengan mudah mengenal daerah asalnya. Hal ini menunjukkan bahwa dalam data (22) tercermin identitas daerah yang melekat dan tak muingkin tertukar dengan *ayam taliwang* misalnya, yang secara spesifik menyebutkan daerah Taliwang, Karang Taliwang Mataram Lombok yang sekaligus sebagai asal makanan pada data (23). Identitas secara lingual pada data (23) tidak disebutkan hanya saja petanda semantis *beluyak* dalam bahasa Indonesia berarti "lontong yang dililit dengan daun aren" akan tetapi identitas tersebut sulit untuk dilakukan

sebagaimana pada data (23) yang berasal dari Pamekasan Madura. Secara lingual *lala'* "lalat", bukan berarti sate yang berasal dari lalat akan tetapi irisan daging yang dibuat kecil-kecil, bahkan saking kecilnya diekspresikan dengan kata lalat.

Deskripsi pelengkap yang perlu penulis utarakan dalam artikel ini adalah keberagaman bentuk bubur yang dalam bahasa Jawa disebut *jenang* papda masyarakat Jawa. Setidaknya kita dapat menemukan *jenang suro (25) dan jenang sapar (26)*. *Suro* dan *Sapar* pada data (25) dan (26) bermakna bulan dalam penanggalan Islam Jawa (:Hijriyah) penggabungan dua kata tersebut membentuk frase dengan *jenang* sebagai unsur pusat. Dalam hal penyajian *Jenang suro* hanya dihidangkan pada bulan *suro* (muharram dalam sistem kalender Islam) dan *shofar* untuk *jenang sapar* tidak seperti pada data-data sebelumnya yang penyajiannya tidak berdasarkan pada waktu. Masyarakat Jawa menghormati datangnya bulan *suro* tersebut sebagai bulan yang sakral, karena pada bulan tersebut diyakini terbukanya satir, diterimanya ritual-ritual keagamaan dan terjadinya kejadian luar biasa yang dialami oleh rasul-rasul dalam agama mereka. Secara tersirat kuliner nusantara pada data (25) dan (26) yang terekspresi pada masing leksikon di atas mengandung makna jati diri dan identitas suatu masyarakat, yang sebetulnya merupakan pemeliharaan harmonisasi hubungan dengan alam semesta dalam konsep *memayu hayuning bawono*.

Merujuk unsur budaya yang dikemukakan Putra (2014) bahwa unsur agama, klasifikasi, dan komunikasi dapat kita gunakan dalam analisis unsur budaya yang terkandung leksikon kuliner nusantara. Sebagai bangsa yang berketuhanan tentunya masyarakat Indonesia sudah memeluk dan menjalankan agamanya dalam kehidupan sehari-hari. Dalam hal makanan masyarakat Indonesia terikat dengan ajaran agama, yaitu halal dan haram. Disamping itu masyarakat Indonesia masih menyakini ada makanan yang tidak boleh dikonsumsi karena "tabu".

Unsur klasifikasi penyebutan soto yang beridentitas daerah asalnya, seperti pada data (7-12) merupakan cara atau strategi masyarakat Indonesia melabeli dan mengenalkan bahwa soto dari Kudus akan sangat berbeda dengan soto yang berasal dari Betawi, demikian halnya dengan Ayam Betutu dan Ayam Taliwang. Pola identifikasi berikutnya berupa strategi komunikasi dalam bentuk semantis seperti pada papeda dan sate ulat sagu yang menjadikan bahan baku sebagi dasar penentuan dari mana makanan tersebut berasal.

Potensi Kuliner Nusantara Sebagai Pusaka Atau Senjata

Sejarah mencatat bahwa bangsa Indonesia adalah bangsa yang berperadaban tinggi, baik dari segi arsitektur dalam bentuk bangunan rumat adat, penguasaan ilmu pengetahuan dan teknologi berupa etnosains, sistem tata kelola pemerintahan dalam bentuk hukum dan norma adat, karya seni yang terekspresi dalam kesenian daerah, termasuk di dalamnya kemampuan diversifikasi SDA dalam kekayaan kuliner jauh sebelum perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi modern.

Dalam kehidupan sosial masyarakat, semangat dan sikap gotong royong ciri khas masyarakat Indonesia dalam setiap sendi kehidupan merupakan perwujudan sikap empati dalam kerangka menjaga keharmonisan hubungan antar sesama manusia. Kesemunaya merupakan kekayaan yang lahir dari sikap arif sebagai ekspresi identitas dan jati diri bangsa, dalam konteks Indonesia identitas etnik (:local) mampu bertransformasi ke dalam lintas budaya yang melahirkan nilai budaya nasional dalam *frame* bhineka tunggal ika.

Menjamurnya warung-warung tradisional merupakan ekspresi implementasi dan aplikasi dari nilai gotong royong dalam tata sosial dan ekonomi dalam pengelolaannya. Hadirnya warung-warung tradisional membuka peluang penyerapan tenaga kerja. Warung-warung tradisional turut andil dalam mempertahankan khazanah kuliner nusantara di tengah marak dan bermunculannya

restoran cepat saji seperti *Kentucky Fried Chicken, McDonald, dan Pizza Hut* dengan dalih peningkatan ekonomi dengan mendatangkan investasi asing di bidang kuliner.

Keberadaan rumah makan dan restoran yang menyajikan menu kuliner nusantara, seperti rumah makan Padang, rumah makan Jawa Timur mampu menjawab dan mengimbangi hadirnya restoran dengan menu makan modern. Sekali lagi masyarakat Indonesia terbukti mampu untuk bertahan dan mampu menunjukkan eksistensinya dalam hal kuliner sebagaimana yang telah dialami oleh nenek moyang bangsa Indonesia.

Kuliner nusantara adalah warisan peradaban masa lalu yang berasal dari nenk moyang bangsa Indonesia yang seharusnya tidak hanya sebatas pada sastra tradisional sastra lisan dan sastra tulis dan hanya merupakan dongeng bagi generasi cucu cicit kita (Dewi, 2011). Tradisi tersebut hadir hidup dalam berbagai bidang kehidupan dan menjadi refleksi, filosofi dan pandangan hidup masyarakat Indonesia. Dalam dialektika seleksi alam, segala sesuatu yang mampu bertahan pasti dia akan lestari. Dalam konteks kuliner nusantara tanpa pelestarian dan revitalisasi, kuliner nusantara pun suatu saat akan musnah digantikan oleh makanan lainnya. Kalu boleh penulis ilustrasikan keberadaan kuliner nusantara bak pusaka keris warisan leluhur yang akan tersimpan dalam almari pemiliknya. Fenomena menuju musnah mulai kita rasakan, terbukti generasi muda bangsa Indonesia sudah mulai tidak mengenal lagi makanan tradisional daerahnya terlebih makanan khas kuliner nusantara.

Peranan seorang ibu dalam tata kelola dalam rumah tangga mulai berbeser dengan paradigma wanita karier yang mengharuskan seorang wanita hidup dan berprofesi di luar rumah. Ajaran adiluhung *mangan gak mangan pokok kumpul* 'biar tidak makan asal berkumpul' sekarang pun makin direduksi maknanya dengan berbagai dalih dan argumen. Peningkatan jumlah TKW secara langsung berimbas pada tidak terpeliharanya keberlanjutan tradisi kuliner dari seorang ibu kepada anak gadisnya, tak heran jika generasi perempuan zaman sekarang sedikit yang pandai memasak.

Kemampuan beradaptasi bangsa Indonesia perlu diimbangi dengan regulasi dalam bentuk peraturan, kebijakan yang melindungi khazanah kuliner nusantara dan pembatasan terhadap marak dan berjamurnya restoran modern demi melindungi keberlangsungan dan keberadaan kuliner nusantara. Penggiatan program revitalisasi dan sosialisasi tentang kuliner nusantara di tengah penggerusan kuliner nusantara oleh makanan modern. Kuliner nusantara bisa lestri jika kuliner nusantara terimplementasi dalam wujud dan kemasan modern dan masuk pada semua sektor kehidupan sebagai senjata sehingga mampu merespons dan menjawab arus perkembangan zaman. Untuk menopangnya perlu langkah riil yang terimplementasi dalam kebijakan pemerintah (dalam hal daerah) untuk melindungi makanan khas dari daerahnya masing-masing, seperti menggalakkan UMKM dengan penyediaan modal stimulan dan proteksi terhadap warung-warung tradisional yang berasaskan gotong royong dan kekeluargaan. Sebagai contoh, hadirnya obat herbal merupakan bentuk sumbangsih warisan nusantara di dunia medis yang harus diimbangi dengan regulasi pemerintah melestarikan obat-obatan warisan leluhur dalam wujud standarisai farmasi yang farmakologi dunia agar obat-obatan herbal juga bisa dimanfaatkan secara luas. Tanpa sistem regulasi dan revitaslisasi,kuliner nusantara hanya merupakan aksesori budaya yang akan bergeser seiring bergesernya paradigm dalam masyarakat.

4. Kesimpulan

Sikap arif adalah cerminan dari proses adaptasi dan strategi manusia dalam bersikap dan menyikapi problematika dalam hidup. Pemanfaatan sumber daya alam secara proporsional dan berkjesinambungan merupakan wujud sikap arif dalam menjaga harmonisasi kehidupan manusia dengan alam dalam konteks sebagai manusia yang berbangsa dan berperadaban. Ketersediaan

bahan dasar makanan yang melimpah memunculkan daya karya dan cipta baru masyarakat Jawa dalam bentuk keanekaragaman bentuk dan rasa dalam khazanah kuliner nusantara. Munculnya leksikon *gudeg* dan *manday* merupakan petunjuk kepekaan masyarakat dalam memanfaatkan SDA di sekitarnya.

Masyarakat Indonesia mampu mengenali asal dari makanan nusantara dari identitas yang melekat pada unsur pusatnya, seperti solo Kudus, Soto Betawi, ayam Taliwang. Penanda lingual khas suatu daerah juga dapat kita jadikan penanda asal makanan tersebut, seperti *dadiah* yang berasal dari Sumatera Barat (:Padang) karena bahasa Padang khas dengan diftong. Indikator lainnya untuk menentukan asal dari suatu makanan adalah dengan melihat bahan dasarnya, seperti papeda dan sate ulat sagu yang menjadikan sagu sebagai bahan dasarnya dan pemarka ulat sagu.

Kekayaan khazanah kuliner tradisional masih memiliki pamor dan kewibawaanya di tengah arus modernisasi dalam masyarakat hadirnya makanan “modern” justru semakin menguatkan identitas dan menggambarkan kemampuan masyarakat Indonesia dalam beradaptasi. Kemampuan tersebut harus didukung oleh regulasi dalam bentuk aturan dan kebijakan yang menjamin keberlangsungan eksistensi kuliner nusantara yang kaya nilai dan kebudayaan agar generasi kita yang akan datang tidak hanya mengenal kuliner nusantara dalam manusrip atau bahkan dongeng, mungkin artikel ini hanya memperikan gambaran sekilas tentang potensi kuliner nusantara sebagai kekayaan adilihung bangsa Indonesia yang sedikit menyadarkan kembali kepada seluruh anak bangsa khususnya para generasi muda akan potensi dan kekayaan dalam wujud kuliner nusantara harus tetap terpelihara dan terjaga.

Daftar Pustaka

Brahmana, Priskila Adiasih Ritzky K.M.R. 2015. Persepsi Terhadap Makanan Tradisional Jawa Timur: Studi Awal Terhadap Mahasiswa Perguruan Tinggi Swasta Di Surabaya. Dalam *jurnal KINERJA* Vol.19 No.2, 2015; p. 112-125

Dewi, Trisna Kumala Satya. 2011. Kearifan Lokal “Makanan Tradisional”: Rekonstruksi Naskah Jawa dan Fungsinya Dalam Masyarakat. Dalam *Jurnal Manassa* Vol. 1 No. 1, 2011; p. 161-182.

Folay, William A. 2001. *Antropological Linguistics: An Introduction.* Oxford: Blackwell Publishers Inc. 2001.

Mufidah, Nur Lailatul. 2012. Pola Konsumsi Masyarakat Perkotaan: Studi Deskriptif Pemanfaatan *Foodcourt* Oleh Keluarga. Dalam *Jurnal BioKultur* Vol. 1 No. 2, 2012; p. 157-178.

Muliani, Lila. 2007. Mempromosikan Bir Pletok Sebagai Minuman Khas Betawi Melalui Penyajian Sebagai *Welcome Drink.* Dalam *BIJAK*: Majalah Ilmiah Institut STIAMI Vol. 14, No. 02, 2007; p. 291-235.

Nawiyanto, Andang Subarianto, Bambang Samsu Badriyanto, dan IG Krisnadi. 2011. *Pangan, Makan, Dan Ketahanan Pangan: Konsepsi Etnis Jawa dan Madura.* Yogyakarta: Galangpress dan Pusat Penelitian Budaya dan Pariwisata Universitas Jember.

Nurhayati, Endang dkk. 2014. Inventarisasi makanan tradisional jawa unsur sesaji Di pasar-pasar tradisional Kabupaten Bantul. Dalam Jurnal Penelitian *Humaniora* Vol. 19 No. 2, 2014; p. 124-140

Nurti, Yevita. 2017. Kajian Makanan Dalam Perspektif Antropologi. Dalam Juarnal Antropologi: Isu-isu Sosial Budaya Vol. 19 No. 1, 2017; p. 1-10.

Putra, Heddy Shri Ahimsa. 2014. Kebhinnekaan Budaya Sebagai Modal Merespon Globalisasi. Dalam *Jurnal Literasi* Vol. 4 No. 2, 2014; p. 167-175.

Putranto, Kelik, Ahmad Taofik. 2014. Pola Diversifikasi Konsumsi Pangan Masyarakat Adat Kampung Cireundeu Kota Cimahi Jawa Barat. Dalam *Jurnal ISTEK* (Jurnal Kajian Islam, Sains dan Teknologi) Vo. III No. 1, 2014; p. 159-181.

Roslina, Lina. 2017. Shoku Bunka: Warna Budaya dan Tradisi Dalam Makan Jepang. Dalam *Jurnal Izumi* Vol 6 No. 2, 2017; p. 1-8.
Sabana, Setiawan. 2007. Nilai Estetis Pada Makanan Tradisional Yogyakarta. Dalam Jurnal ITB *J. Vis Art*. Vol. 1D No. 1, 2007; p. 10-25.
Spradley, James. 1997. *Metode Etnografi*, terj. Yogyakarta: Tiara Wacana.
Suarni. 2013. Pengembangan pangan Tradisional Berbasis Jagung Mendukung Diversifikasi Pangan. Dalalm *IPTEK* tanaman Pangan Vol. 8 No. 1, 2013; p. 39-47
Sudaryanto. 1993. *Metode dan Aneka Teknik Analisis Bahasa : Pengantar Penelitian Wahana Kebudayaan secara Linguistik*. Yogyakarta : Duta Wacana Press.
Susanto, Wiwik Widayati, dan Puji Astuti. 2012. Pola Kelembagaan Rumah Tangga Dalam Mewujudkan Ketahanan Pangan Berbasis Kearifan Lokal Di Desa Giyombong, Kecamatan Bruno Kabupaten Purworejo Tahun 2012. Dalam *Jurnal Ilmu Pemerintahan* Vol. 2 No. 2, 2013.
Susilo, Ferdy. 2015. Fragmentasi Manusia Dalam Kultur Makan Masa Kini. Dalam Jurnal Melintas *an International jurnal or Phylosopy an religion.* Vol. 31 No. 2, 2015; p. 201-219.
Wurianto, Arif Budi. 2008. *Aspek Budaya Pada Tradisi Kuliner Tradisional di Kota Malang Sebagai Identitas Sosial Budaya (Sebuah Tinjauan Folklore)*. Laporan Penelitian. Malang: Lembaga Penelitian Universitas Muhammadiyah.

Refleksi Perbudakan Di Nusa Tenggara Timur: Negara Dalam Upaya Penaklukan Masyarakat (Sebuah Tinjauan Antropologis)

Anwar

Selama ini artikulasi perbudakan begitu dekat akan hal yang berhubungan dengan eksplotasi manusia. Perspektif ini tumbuh dan berkembang, atau bahkan sengaja diciptakan dan dipeliahara dalam menciptakan kolektifitas pikir guna kepentingan kepengaturan. Negara sebagai penanggung jawab penuh atas munculnya konsepsi yang demikian tentu tidak lepas dari persoalan politis. Justifikasi perbudakan dijadikan klaim dalam memahami berbagai relasi hierarkis pada struktur sosial masyarakat, seperti di Nusa Tenggara Timur. Relasi-relasi antar individu tidak dimaknai melalui proses analisis historis dan holistik, simpulan-simpulan dangkal dijadikan acuan dalam membangun tesis secara terus menerus. Kesalahan ini larut dan luput. Perspektif masyarakat dalam memaknai relasi internal mereka tidak pernah hadir sedemikian adanya, ruang-ruang negosiasi pun menghilang. Akhirnya, mereka hidup dalam imaji negara, terkungkung dan tak berdaya. Tidak seperti kebanyakan tulisan antropologi yang dibangun dari basis penelitian lapangan, seperti observasi partisipasi dan wawancara mendalam. Tulisan ini akan terkesan keluar dari pakem tardisi etnografi. Namun, tulisan ini dibangun dari studi-studi etnografi Nusa Tenggara Timur yang dianalisis secara komparatif, fokus pada topik perbudakan. Harapannya, pendekatan ini akan memberikan arah baru, yaitu pandangan kritis tentang mitos perbudakan di Nusa Tenggara Timur yang selama ini diperbincangkan.

1. Pendahuluan

Tema perbudakan yang secara sadar saya pilih ini bukan tanpa alasan. Perjalanan awal saya dimulai saat intensif mengumpulkan bahan-bahan etnografi Nusa Tenggara Timur. Buku, jurnal dan beberapa artikel lain yang dijumpai setiap menulis *keywords* NTT merujuk pada *tribal*, terbelakang, kemiskinan, perbudakan dan perdangaan manusia. Topik-topik seperti ini memang tidak muncul secara eksplisit dibeberapa tulisan, sebagian diantaranya hanya sebatas memberikan gambaran awal atau pengantar saja. Tetapi tetap saja, topik ini tidak pernah tuntas dalam sebuah epilog dan bahkan cenderung utopis. Asumsinya, pertama apakah topik ini benar-benar sensitif atau justru sebagain peneliti (juga penulis) terlalu khawatir dengan munculnya berbagai kritik. Kedua, tentu saja karena berbagai *founding research* tidak menghendaki topik yang bagi sebagian perspektif dianggap “bak luka lama yang dikorek kembali”. Ketiga, muncul kebingungan dalam merumuskan “perbudakan” itu sendiri.

Tentunya dalam memperbincangkan mengenai term perbudakan, dualisme perspektif menjadi realitas paling kontras yang kita akan jumpai. Perspektif umum yang dibangun selama ini dalam melihat hubungan dan relasi antar aktor di NTT kerap diartikulasikan dengan “perbudakan atau eksploitasi manusia”. Negara adalah institusi yang paling bertanggung jawab atas pandangan ini. Perkembangan modernitas dan globalisasi membentuk kolektifitas fikir kita (termasuk saya awalnya), bahwa relasi tersebut dianggap hanya menguntungkan satu pihak saja, juaragan atau bos. Kesejahteraan dan hak kebebasan menjadi legitimasi yang terus dikonstruksi dalam bingkai pembangunan. Kelogisan sebagai ciri modernitas menjadikan *common perspective*

yang begitu mudah diterima. Inilah kondisi cara berfikir kita yang telah dibangun kokoh di atas fondasi hasil kerja negara (Wright dan Lewis 2012; Antlov, 2002).

Dalam sudut pandang yang berbeda, relasi ini kiranya saya sebut dengan istilah patronase. Hubungan antar aktor dalam relasi kerja, ada patron (bos, juragan atau kepala) dan klien (bawahan, ajudan atau anggota) dalam sebuah hubungan simbiosis mutualistik (Scoot, 2000; Ahimsa-Putra, 2007). Dalam rangkaian panjang sejarah NTT yang tertuang diberbagai tulisan (Fox ,1996; Twikromo, 2008; Wright dan Lewis, 2012; Klinken, 2012 & 2013) sebagai mana ditunjukkan kondisi awal relasi yang tergambar adalah relasi kerja. Lalu jika saat ini muncul tafsir baru yang menyatakan relasi tersebut adalah relasi perbudakan, tentunya membuat kita harus meninjau kembali. Tatapi, fakta yang terjadi justru sebaliknya, kita menjadi bagian dari kelompok yang menyuarakan justifikasi tersebut.

"Benarkah ini sebuah perbudakan?" Pertanyaan sederhana seperti ini pasti kerap kali muncul. "Bukankah negara juga juga melakukan perbudakan?" Saya bisa saja salah dan menuai banyak kritik dengan pendapat yang demikian. Tetapi, jika menganalisa lebih jauh, ada pola (*pattern*) yang memperlihatkan kecenderungan pengulangan perspektif dari masa pra-kolonial, kolonial dan sampai post-kolonial. Negara berasumsi bahwa suatu individu yang berada pada suatu dominasi aktor tertentu seolah tidak memperoleh ruang-ruang atau hak kebebasan. "Lalu bagaimana dengan dominasi negara itu sendiri?" Gramsci (dalam Bocock, 1986: 92) menyebutnya sebagai hegemoni. Bukankah klaim negara tentang kehidupan feodal mereka selalu merujuk pada perbudakan, sementara ketika diambil alih rasa-rasanya ini hanya sebuah proses pemindahtanganan saja. Selama ini kita selalu terdistraksi pada gaung cita-cita kebebasan mereka, tidak pernah melihat bagaimana kehidupan pasca lepas dari relasi tersebut, semakin sejahtera atau justru sebaliknya. Negara dan upayanya melakukan strategi penaklukan dengan dalih pembangunan dan kesejahteraan semakin dikokohkan melalui konstitusi yaitu undang-undang yang dirancang sebagai perangkat kerjanya. Dinamika ini oleh Foucault (1978) disebutnya dengan istilah *governmentality*, yaitu pemahaman baru tentang kekuasaaan, dimana negara melakukan "kepengaturan". Kekuasaan tidak hanya berupa hirarkis *top-down* negara, tetapi luas melingkupi kontrol terhadap institusi disipliner yaitu pengetahuan manusia.

Posisi saya sebagai penulis dalam artikel ini menjadi sangat sulit. Selama ini konsepsi-konsepsi yang dibangun dalam otak saya, awalnya telah kokoh dari bagaimana negara melihat sebuah fenomena sosial budaya dan memberikan justifikasinya. Kenetralan yang coba saya lakukan adalah upaya negosiatif, menciptakan ruang pertemuan antara dua perspektif yang selama ini tidak cukup banyak dibahas dalam berbagai tulisan lain. Tetapi tetap saja, kesan keberpihakan dan bias-bias penulisan akan menjadi kelemahan yang akan relatif dijumpai dalam artikel ini. Tetapi setidaknya tulisan ini dapat menjadi satu sumbangsi analisis baru dalam melihat sebuah fenomena sosial budaya, salah satunya perbudakan di NTT.

Konteks Nusa Tenggara Timur memang terkesan sangat luas dalam tradisi penelitian antropologi, bahkan sepihak, tulisan ini akan dinilai sangat generalis karena setiap sub kawasan memiliki cirinya. Tetapi, alasan seperti keterbatasan literatur, pengetahuan yang dangkal, serta minimnya pengalaman lapangan untuk wilayah tertentu di NTT menjadikan saya menentukan ruang lingkup yang luas. Setidaknya usaha saya membangun gagasan ini akan menjadi stimulus sekaligus memberikan arah baru yang lebih spesifik untuk penulisan yang akan datang.

2. Metode Penelitian

Tulisan ini tidak dibuat dari penelitian lapangan seperti tradisi besar antropologi yang pengumpulan datanya dilakukan dengan observasi dan wawancara (Spradley, 1979). Tulisan ini hanya menghimpun karya-karya etnografi tentang Nusa Tenggara Timur yang selanjutnya dibaca secara untuh lalu dikomparasikan. Beberapa langkah seperti review juga dilakukan untuk

merumuskan temuan-temuan dan ciri khas masing-masing etnografi. Selain karya etnografi, analisis regulasi (undang-undang) juga ditempuh untuk melengkapi pertanyaan besar dari implikasi perubahan perspektif tentang perbudakan.

Langkah saya ini mungkin masuk dalam kategori kajian literatur atau *literature review* merupakan langkah awal yang penting dalam proses perangcangan skema penelitian. Kajian literatur adalah satu penelusuran dan penelitian kepustakaan dengan membaca berbagai buku, jurnal, dan terbitan-terbitan lain yang berkaitan dengan topik penelitian, untuk menghasilkan satu tulisan berkenaan dengan satu topik atau isyu tertentu (Marzali, 2016). Walaupun belum sampai pada penelitian lapang yang sesungguhnya, tulisan ini paling tidak memberikan posisi dan pijakan cara pandang awal sebuah penelitian yang lebih kompleks. Tulisan ini tidak dihadirkan untuk memenuhi hasrat para pembaca karya-karya lapangan (etnografi) melainkan sebagai sebuah refleksi.

3. **Perbudakan Masa Pra-Kolonial, Kolonial dan Post-Kolonial**

Salah satu artikel yang ditulis oleh Jones (2007) berjudul Fugitive Women: Slavery and Social Change in Early Modern Southeast Asia, memberikan gambaran kepada kita mengenai kondisi perbudakan di Asia Tenggara, khususnya wilayah jajahan Belanda masa abad ke-18, salah satunya Indonesia. VOC (Vereenigde Oostinsche Compagnie) sebagai perusahaan dagang yang memonopoli aktivitas perdangangan Asia, khususnya Asia Tenggara, menemui kesulitan dalam menghadapi mobilitas ekonomi yang begitu cepat. Sejak awal, kawasan Asia Tenggara sangat lekat dengan perbudakan, adanya hubungan antara tuan dan budak. Namun, seiring berjalannya mobilitas ekonomi yang cukup dinamis, yaitu masuk konteks modernitas, hubungan-hubungan perbuadakan ini seolah menjadi tereduksi atau justru sebaliknya menjadi semakin kompleks. Ini mengisyaratkan kepada kita, bahwasanya pengatar saya di awal telah menegaskan bahwa konsepsi perbudakan muncul seiring kemunculan modernisasi.

Munculnya berbagai perlawanan-perlawanan budak melalui usaha melarikan diri baik secara individu, sampai kelompok dan terorganisir, merupakan respon dari pengetahuan modernitas yang terinternalisasi dalam otak setiap individu. Gerakan tersebut dilihat sebagai upaya melepaskan diri dari jerat kesengsaraan. Tidak banyak yang melihat, “mengapa mereka melakukan tuntutan kebebasan?” Jika jawabannya karena mereka tertekan, tereksploitasi dan lainnya oleh majikan atau tuannya, maka perlu dilihat bahwa modernisasi tidak hanya merajai kelompok budak, majikan atau tuan jauh lebih dulu mengalaminya. Munculnya eksploitasi berakar dari para patron yang terinfeksi kapitalisme. Orientasi dalam melakukan akumulasi keuntungan sebesar-besarnya mengarahkan mereka pada masalah baru. Surplus terus diakumulasi untuk memperluas produksi. Adanya mekanisme pasar dan currency (uang) sebagai alat tukar semakin menciptakan moral individualistik. Muncul ukuran baru dalam menciptakan pencapaian sebuah usaha dan arah bagi cita-cita, seperti menjadi kaya raya. Negara lalu menyebutnya sebagai perbudakan.

Perlu menjadi catatan penting bahwa Jones (2007) dalam artikelnya juga menegaskan: “forms of slavery and human bondage existed in Southeast Asia long before and long after the arrival of the Europeans in the region”, bahwa perbudakan di Asia Tenggara sudah ada jauh sebelum bangsa Eropa datang kewilayah tersebut. Benarkah yang dilihat itu perbudakan? Atau hubungan patronase yang ditafsirkan secara subjektif? Kacamata mereka bisa saja kuat pengaruhnya karena atmosfer kapitalisme yang berkembang di Eropa abad ke-17 atau abad melenium ke-2 dalam kalender Gregorian.

Bangsa-bangsa Eropa ini hadir justru memanfaatkan kondisi kultural yang ada, memelihara kelompok atas sebagai penguasa budak, lalu perlahan menggantikan posisi itu juga. Sebagian besar datang dengan membeli budak dengan dalih diberi makan, ada pula yang menjadikan istri,

tatapi itu semua merupakan modus dalam usahanya masuk secara internal untuk penguasaan sumber daya seperti rempah-rempah dan pasar. Kondisi ini menunjukkan betapa perbudakan merupakan salah satu pintu masuk awal bangsa-bangsa Eropa.

Reid (1993) dalam pendahuluan “Southeast Asia in The Early Modern Era: Trade, Power, Belief, ed. Anthony Reid” menegaskan: “the key to Southeast Asian social systems was the control of men, not land”, bahwa kunci pada sistem sosial di Asia Tenggara adalah kontrol terhadap manusia bukan lahan. Kondisi kepadatan penduduk yang relatif rendah saat itu, tetapi tingginya mobilitas sosial menjadikan setiap individu memerlukan afiliasi atau persekongkolan untuk menciptakan hubungan timbal balik (simbiosi atau saling menguntungkan). Dalam hal ini antara majikan (bos) dengan budak (bawahan), dimana majikan memperolah tenaga dan massa, sementara budak memperoleh perlindungan dan kemakmuran. Penguasa atau majikan pun akan memperoleh prestise yang lebih, bergantung pada seberapa banyak orang yang menajadi pengikutnya. Potensi meningkatnya budak semakin tinggi karena prestise tersebut. Inilah yang menimbulkan kompetisi antar penguasa atau kelas atas. Para budak memiliki akses mobilitas yang cukup tinggi untuk memilih siapa bos yang sekiranya dapat menjamin keamanan dan kesejahteraannya. Ruang kontestasi perebutan budak ini menjadikan setiap penguasa melakukan mekanismenya sendiri-sendiri. Muncul kemudian pertanyaan, mengapa jusru tidak saling berebut tanah atau wilayah kekuasaan? Dalam konteks ini Jones menjawab bahwa tanah dan kekuasaan sudah cukup luas dan banyak, sementara populasi terbatas. Dalam penjelasan lebih jauhnya, pada kasus perang di Asia Tenggara lebih terkesan simbolis, pertumpahan darah terjadi sangat minim dan representatif. Tidak banyak korban yang berjatuhan, hanya beberapa orang saja, sisanya tidak melakukan pertimpahan darah. Siapapun yang menang akan dianggap memiliki kekuatan lebih dan berhak mengambil atau merampas orang-orang yang masih tersisa dari lawannya. Kemudian mempercepat asimilasi mereka dan menjadikannya bagian dari mobilitas kelompoknya.

Anderson (1972) tentang situasi Jawa bahwa kerajaan tidak dianggap memiliki batas-batas wilayah dan pemetaan yang tetap, namun lebih fleksibel, sangat fluktuatif. Dalam arti sebenarnya, tidak ada batas politik sama sekali, kekuatan satu penguasa secara bertahap memudar dan tidak nampak. Tetapi, naiknya pangkat seseorang atau meluasnya kekuasaan maka meluas pula hak eksklusifnya (kedaulatannya). Deskripsi ini lebih terlihat sebagai meluasnya kekuasaan juga linear dengan meluasnya tanggung jawab (hubungan patronasenya). Penguasaan didasari pada lingkup tanggung jawabnya, bukan seberapa besar ia mengakumulasi penguasaan.

Dahulu masa pra-kolonial seorang klien dapat berpindah dari satu patron ke patron lain. Dasar pertimbangannya adalah seberapa besar jaminan sosial yang bisa mereka peroleh. Misalnya untuk tetap bisa makan, memperoleh perlindungan dan keamanan mereka membutuhkan majikan yang powerfull. Artinya, hubungan majikan dan pelayan tidak bisa diliat dari satu sudut saja, bahwa majikan memperoleh kekuasaan, tetapi ia juga secara tidak sadar terjebak dalam pusaran tanggung jawab kebutuhan pelayan (finansial dan sosial). Sehingga Reid (1993) menegaskan “pertanyaan pentingnya kepada siapa anda mengikatkan diri? Bukan pada mekanisme hukum perbudakan seperti apa!” Sehingga bagi Reid, hubungan patronase yang terkesan kompleks, berlapis-lapis dan rumit ini terus berlanjut. Saya menduga hubungan patronase yang kompleks dan berlapis-lapis ini disimpulkan dengan semena-mena dengan istilah perbudakan, bukan sebagai hubungan interdependensi.

Kasus lain yang berubah adalah mengenai praktik tradisional terkait hutang dan kewajiban melunasi, tidaklah seperti yang banyak kita pahami selama ini. Jika sekarang ada kewajiban mengembalikan sesuai porsi awalnya bahkan ada yang dilebihkan (sistem bunga), dahulu apa yang kita sebut dengan istilah hutang tidak demikian hubungannya. Tidak adanya kewajiban mengembalikan karena materi tersebut dianggap pemberian dan bentuk service seorang patron

terhadap kliennya. Pasca masuknya alat tukar, setiap meteri diberikan nilai materialnya. Kekayaan yang terhimpun pada tiap aktor penguasa adalah melalui surplus dari nilai lebih.

Masa pra-kolonial relasi patronase ini yang kemudian hari ditafsirkan dengan perbudakan hidup di masa feodal. Masuknya bangsa-bangsa Eropa melalui ekspansi pasar membawa perangkat moderitas dan menyemai kapitalisme hingga tumbuh begitu subur. Pasca-kolonialisme, kemerdekaan yang dicapai mewarnai imaji-imaji setiap orang untuk kehidupan yang lebih baik. Tetapi tak lama setelahnya kemerdekaan hanya ditandai sebagai euforia perginya penguasa asing dari tanah republik ini. Kekuasaan hanya dipindah tangankan dari kolonial ke lokal, relasi-relasi eksploitasi masih terus terpelihara untuk mengokohkan satu bahkan berbagai kekuasaan yang bertengger. Lihat saja, apa yang tersisa dari kejayaan dan kemasyhuran komoditi cendana di NTT selain mitos. Masa pra-kolonial dan kolonialisme, inilah sumber daya alam yang begitu memikat. Relasi-relasi kerja yang dibangun dalam komodifikasi menunjukkan taraf hidup yang lebih baik dari sekrang. Hal ini terekam diberbagai etnografi NTT. Lalu kini, post-kolonial apa yang tersisa dari kejayaan itu, relasi-relasi kerja berhamburan karena makin dituding sebagai perbudakan dan eksploitasi. Upaya mengembalikan cendana melalui berbagai usaha dan program nyatanya berujung nihil karena mengabaikan relasi ini sebagai foktor penentu keberhasilnnya. Pada masa awal modern inilah negara menjadi sangat absolut dan monopolis, menetapkan undang-undang yang bertentangan dengan berbagai kondisi sosial-budaya yang ada. Karena tujuan utamanya adalah penguasaan, maka aspek-aspek histioris tidak lagi menjadi pertimbangan.

4. Regulasi Perbudakan di Indonesia: Nusa Tenggara Timur Kini dan Perspektif Negosiasi

Terlebih dahulu saya akan menegaskan beberapa undang-undang sebagai produk negara yang menjadi basis tinjauan tulisan ini dalam melihat fenomena perbudakan di Indonesia khususnya di Nusa Tenggara Timur. Beberapa undang-undang yang saya maksud diantaranta: UU No. 1 Tahun 2000 tentang Pengesahan ILO Convention No. 182 Concerning the Prohibition and Immediate Action for the Elimination of the Worst Forms of Child Labour; UU No. 19 Tahun 1999 tentang Pengesahan ILO Convention No. 105 Concerning The Abolition Of Forced Labour; UU No. 13 Tahun 2003 tentang Ketenagakerjaan, Undang-undang No. 21 Tahun 2007 tentang Tindak Pidana Perdangan Orang. Saya tidak akan mengulas pasal demi pasal undang-undang tersebut.

Undang-undang ini dibuat dalam rangka kepengaturan relasi kerja oleh negara. Posisi Negara dan penaklukan masyarakat dengan perangkat legitimasi perbudakan. Membuat standarisasi terkait baik dan buruk, benar dan salah, dan konsepsi lainnya yang makin kokoh dalam otak setiap orang. Undang-undang dianggap akan membawa titik cerah ditengah-tengah lautan yang gelap, menyerukan cita-cita kebebasan dan kesejahteraan. Lagi-lagi standariasi kesejahteraan merupakan representasi versi pemerintah. Tujuan utamanya adalah stabilitas ekonomi, kontrol terhadap fluktuasi ekomoni global demi memperoleh keuntugan dalam relasi yang kompetitif.

Sejauh mana kita tau bahwa mereka merasa tertindas awalnya? Kesimpulan kita selama ini sangat subjektif. Menitik beratkan masalah pada satu takaran saja. Apakah benar setelah adanya undang-undang perbudakan, masyarakat menjadi bebas? Kesejahteraan meningkat? Jika ukuran capaiannya selalu materil dan empiris, bagaimana dengan aspek non-empiris seperti psikologis, posisi setelah kehilangan patron yang sebelumnya menjadi penjamin kehidupan (social assurance).

Sejauh ini negara tidak benar-benar menyadari bahwa patron mengalami perubahan orientasi. Patron masuk dalam jerat kapitalisme yang mempengaruhi pola hubungan

patronasenya. Lalu gagasan agar klien dilepaskan dari patronnya dianggap sebagai solusi muktahir. Bagi saya, ini justru awal masalah baru. Selama ini dengan kondisi sumber daya alam yang ada, klien terbatas dan tidak mampu mengakses, sebab secara struktural berada pada lapis paling bawah. Inilah pentingnya keberadaan patron yang secara struktur menjebatani klien dengan sumber daya, menjadi penengah, pengatur, manager dan lainnya.

Sejauh ini peran negara telah mendekonstruksi sistem patronase ini. Secara subjektif tidak membuka ruang negosiasi dan dialog. Modus keperpihakan pada masyarakat dikemas dengan perangkat pengetahuan atas kontruksi pikir mereka (negara). Sehingga ketika hubungan ini dihilangkan, saya tentunya memandangnya sebagai sebuah kesalahan telak. Tidak melihat akar persoalan mengapa hubungan patronase ini menjadi kompleks dan berubah. Kalau saja jalan satu-satunya adalah dengan melepaskan klien, sejauhmana negara mampu mengedukasi kemandirian pada mereka. Selama ini negara hanya sebatas melepaskan saja, menggantikan posisi patron dengan tanggung jawab yang lebih lemah.

Negara tidak melihat keberadaan (situasional) globalisasi, sebagai sebuah faktor yang merubah orientasi hubungan patronase. Kapitalisme meng-ingfluence setiap aktor untuk melakukan akumulasi-akumulasi keuntungan, salah satunya dengan memanfaatkan relasi patron-klien. Saya tentunya bisa saja salah, mungkin juga secara nirsadar terjebak pada perspektif penaklukan tertentu hingga berfikir demikian. Tetapi sejauh ini, usaha ini hanya berusaha menunjukkan nyatanya ada ruang-ruang negosiasi yang memungkinkan masalah tersebut dipecahkan tanpa melakukan penaklukan. Sebuah permasalah penting dilihat dari tingkat akar rumput sehingga biang masalah dapat diidentifikasi secara jelas.

Pada konteks Nusa Tenggara Timur, beberapa tulisan tentang Human Trafficking seperti yang ditulis Daniel, Mulyana dan Wibhawa (2016). Arus globalisasi dianggap telah mengaburkan batasa-batasan antar benua, negara dan kebudayaan. Tensi perebutaan akses sumber daya menyebabkan mobilisasi orang menjadi tidak terbatas. Sumber daya itu melingkupi sumber daya alam dan sumber daya manusia. Dialektika perebutan sumber daya tidak hanya dimaknai pada sumber daya alam saja, tetapi sumber daya manusia. Sehingga tercipta segmentasi pasar manusia, atau human trafficking. Pertanyaannya kemudian, mengapa Nusa Tenggara Timur? Penulis menegaskan bahwa menurut sumber data mereka, NTT menempati posisi teratas sebagai daerah dengan korban perdagangan manusia. Faktornya ada empat menurut mereka, yaitu (1) Kemiskinan, (2) Minimnya Pendidikan, (3) Ekonomi, dan (4) Pengangguran.

Pada artikel yang sama, saya membangun gagasan bawasannya mengapa NTT menjadi sangat tinggi pada persoalan perdangangan manusia. Hal ini disebabkan oleh dua faktor: pertama, kondisi sumber daya alam yang terbatas di NTT menjadikan setiap individu memerlukan akses sumber daya alternatif, salah satunya dengan menjadi tenaga kerja di luar negeri; kedua, hubungan patronase klasik yang telah dihancurkan menjadikan klien-klien lepas menjadi individu independen yang tidak lagi memiliki akses sumber daya (jaminan dari patron). Kecenderungan ini mengakibatkan mereka justru terjebak pada pusaran yang lebih besar (lingkup global).

NTT dalam sejaharanya menggunakan material non uang, berupa hewan dan benda-benda lain sebagai dasar relasi pertukaran sosial mereka. Resiprositas menjadi realitas paling menonjol yang tidak bisa disamakan dengan konteks lain di Indonesia. Ketika uang menjadi satu-satunya instrumen pertukaran, relasi antar masyarakat mengalami perubahan. Kesejahteraan dan capaian pembangunan diukur dari income per capita yaitu uang. R.H. Barnes dan Ruth Barnes (1989) dalam sebuah artikel berjudul “Barter and Money in an Indonesian Village Economy” menulis tentang perubahan ini. Penelitian ini dilakukan di Lamarela, Nusa Tenggara Timur, memberikan bahasan tentang sejarah perekonomian desa dan masyarakat yang kian

mengalami perubahan yang signifikan. Pertukaran menjadi basis perekonomian awal masyarakat dan kini telah berubah.

Munculnya isu PKI tahun 1965 (dalam Farram 2002; 2010, Klinken 2013) dalam sejarah di NTT merefleksi saya untuk meninjau kembali apakah demikian benar adanya. Lihat tulisan Klinken (2013) tentang sosok Jan Djong yang posisinya mengancam pemerintah. Sikap dan gagasan anti feodal yang disuarakan secara tidak langsung menjadi kritik keras bagi pemerintah. Kritik terhadap pemerintah senada dengan isu PKI yang mencuat saat itu, sehingga isu dan pelekatan PKI menjadi senjata menyerang garakan Jan Djong ini. “Jan Djong mati ditangan feodalisme itu sendiri!” seru pemerintah. Gerakannya tidak memperoleh ruang negosiatif oleh negara. Dalam hemat kritis saya, bisa jadi Jan Djong juga dilihat sebagai simbol “modernisme”. Gagasan dan visinya tidak pernah dilihat secara dalam, motifnya atau latar belakangnya pun demikian. Apa yang ia maksud penghapusan feodal klasik dan feodal modern? Lalu apa yang dikehendaki kedepan? Sejauh ini tidak pernah sampai dipahami oleh negara.

Perkembangan NTT post-reformasi mengalami proses rekonsepsi mengenai global, nasional dan lokal (lihat Bräuchler dan Erb 2002). Terjadi partikularistik dalam (re)configured, (re)invented dan (re)defined konsep-konsep dalam perkembangan masyarakat. Ini menegaskan bahwa perubahan itu seolah terjadi secara tidak disadari, alasan jebakan dan dalih mebenarkan persoalan yang terjadi. Tetap saja tidak ada kemungkinkan ruang-ruang negosiasi dalam perubahan-perubahan rekonsepsi ini dibahas. Dalam artikel yang berbeda Erb (2011) juga mengalami kebingungan dalam merumuskan konsepsi mengenai korupsi. Selama ini defenisi tentang korupsi yang digunakan merupakan hasil simpulan negara (juga global). Sehingga dalam mendeskripsikan suatu fenomena sosial budaya, justifikasi ini makin terlihat semena-mena. Resiprositas (exchange) akhirnya berkonotasi negatif, karena nilainya dianggap tidak proporsional. Imbas panjangnya meracuni sampai level sistem kekerabatan, kemudian dikonotasikan dengan nepotisme.

Beberapa hal ini memberikan bukti dan kejelasan, bahwa selama ini permasalahan, fenomena sosial-budaya hanya dilihat secara sepihak. Perkawinan antara dua pandangan tidak pernah dimungkinkan terjadi. Dalam kasus perbudakan misalnya, negara tidak memberikan celah negosiasi. Pandangan lain yang saya tawarkan (dan mungkin masyarakat tawarkan) hanya dipandang sebagai sebuah antitesis saja. Sintesis dari hubungan dialektis ini tidak pernah terwujud. Arikel ini tidak akan bersumbangsi banyak dalam medeskripsikan perbudakan di NTT, karena hanya berusaha menciptakan ruang perspektif baru. Kiranya ini hanya akan menjadi stimulan bagi beberapa tulisan lain kedepan.

5. **Penutup**

Fokus penulisan artikel ini yaitu tentang perbudakan, dipilih atas dorongan rasa keingintahuan yang melekatkan NTT dengan isu-isu perbudakan selama ini. Sebagai tulisan awal, artikel ini tentu masih sangat jauh dari ekspektasi kita. Saya pun menyadari tulisan ini masih sebatas menjadi pengantar, belum sampai pada deskripsi kritis dan mendalam tentang perbudakan di NTT.

Perbudakan selama ini dilihat dalam perspektif subjektif negara, lalu ditransmisikan baik secara sadar maupun tidak sadar pada setiap otak manusia. Konotasi perdudakan merujuk pada hal-hal negatif, terkait eksplotasi manusia, human trafficking dan lainnya. Gejala yang ditafsirkan demikian ini dianggap sebagai target sebuah pembangunan dan kesejahteraan. Tetapi sejauh ini, kita tidak pernah melihat secara historis dan holistik bagaimana masalah ini muncul.

Hubungan patronase (patron-klien) yang mengalami transformasi berabad-abad menjadi semakin kompleks dan selama ini enggan untuk diuraikan. Masalah yang timbul hanya dimaknai

sepihak, seolah muncul begitu saja tanpa mencari sampai akar rumput. Egosentris ini menekan kemungkinan adanya ruang-ruang negosiasi.

Undang-undang diciptakan dalam rangka pengaturan, tetapi justru bernuansa penaklukan. Globalisasi dengan berbagai kepentingannya memainkan peran-peran masyarakat dalam berbagai hal. Lihat saja beberapa undang-undang yang muncul, merupakan hasil dari putusan institusi international. Kelogisan yang dibangun dalam rumusan undang-undang menjadi begitu mudah diterima. Setiap orang kini secara tidak sadar telah terjerat dalam sistem berfikir kolektif yang dikendalikan. Sehingga selama ini perspektif tentang sesuatu hal nyatanya dibangun kokoh di atas pondasi yang lebih dulu dibangun oleh negara.

Tidak ada usaha dalam mengawinkan cara masyarakat memandang hubungan yang kita sebut sebagai perbudakan. Fenomena tidak tampil sebagaimana adanya, perspektif masyarakat tampil sebagaimana kehendak kita. “Bukankah mereka selama ini hidup dalam belenggu otak kita?” Melaui berbagai regulasi yang dibuat mereka dipaksa harus berada dijalan yang kita kehendaki. Seharusnya refleksi ini menjadikan kita lebih terbuka dalam merespon suatu fenomena. Simpulan akhir dari pengawinan dua atau lebih perspektif akan mengarahkan pada hasil akhir yang jauh lebih berimbang.

Daftar Pustaka

Ahimsa-Putra, Heddy Shri. 2007. Patron dan Klien di Sulawesi Selatan –Sebuah Kajian Fungsional-Struktural. Yogyakarta: Kepel Press.

Antlov, Hans. 2002. Negara dalam Desa –Patronase Kepemimpinan Lokal. Yogyakarta: Lampera Pustaka Utama.

Barnes, H. dan Ruth Barnes. 1989. Barter and Money in an Indonesian Village Economy. Man, New Series, 24(3): 399-418.

Bocock, Robert. 1986. Hegemony. London: Tavistock Publication.

Bräuchler, Birgit dan Maribeth Erb. 2011. Introduction Eastern Indonesia under Reform: The Global, the National and the Local. Asian Journal of Social Science, 39(2): 113-130.

Daniel, Everd Scor Rider dan Nandang Mulyana, Budhi Wibhawa. 2016. Human Trafficking di Nusa Tenggara Timur. Social Work Jurnal, 7(1): 21-32.

Erb, Maribeth. 2011. Talk of Corruption in Eastern Indonesian Communities: Reactions to Local Government in the Post-Soharto Reform Era. Asian Jurnal of Social Science, 39: 171-195.

Farram, Steven. 2002. Revolution, religion and magic; The PKI in West Timor, 1924-1966. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 158(1): 21-48.

________. 2010. The PKI in West Timor and Nusa Tenggara Timur 1965 and Beyond. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, 166(4): 381-403.

Foucault, Michel. 1991. The Foucault Effect – Studies in Governmentality ed. Graham Burchell, Colin Gordon, Piter Miller. University of Chicago Press.

Fox, James J. 1996. Panen Lontar: Perubahan Ekologi dalam Kehidupan Masyarakat Pulau Rote dan Sawu. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.

Klinken, Gerry van. 2013. Murder in Maumere: Postcolonial Citizenship. Universiteit van Amsterdam.

Klinken, Gerry van dan Ward Berenschot. 2014. In Search of Middle Indonesia - Middle Classes in Provincial Towns. Leiden: Brill.

Marzali, Amri. 2016. Menulis Kajian Literatur. Jurnal Etnosia, 1(2): 27-36.

Reid, Anthony (ed.). 1993. Southeast Asia in The Early Modern Era: Trade, Power, Belief. Itacha dan London: Cornel Univeristy Press.

Scott, James C. 2000. Senjatanya Orang-orang yang Kalah. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Twikromo, Y. Argo. 2008. The Local Elite and The Appropriation of Modernity - A Case in East Sumba, Indonesia. Yogyakarta: Kanisius Printing and Publishing House.

UU No. 1 Tahun 2000 tentang Pengesahan ILO Convention No. 182 Concerning the Prohibition and Immediate Action for the Elimination of the Worst Forms of Child Labour.
UU No. 13 Tahun 2003 tentang Ketenagakerjaan.
UU No. 19 Tahun 1999 tentang Pengesahan ILO Convention No. 105 Concerning The Abolition Of Forced Labour.
UU No. 21 Tahun 2007 tentang Tindak Pidana Perdagangan Orang.
Wright, C., Lewis, B. 2012. “On the Edge of Crisis: Contending Perspectives on Development, Tourism, and Community Participation on Rote Island, Indonesia”. ASEAS - Austrian Journal of South-East Asian Studies, 5(1), 102-127.

Belajar Menulis Papua: Menyemaikan Ruang Sejarah Lokal dan Identitas

I Ngurah Suryawan

Menulis sejarah Papua adalah belajar untuk berempati dan bersikap. Tersebarnya sejarah lokal yang tersimpan dalam ingatan kekerasan dan penderitaan serta kehidupan keseharian rakyat Papua di kampung-kampung menjadi perspektif penting dalam memahami Papua. Pengalaman sejarah masa lalu bagi orang-orang Papua bisa mempengaruhi pemahaman diri/identitas mereka. Oleh sebab itulah belajar menulis sejarah Papua adalah juga memahami pergumulan orang Papua dengan kekerasan dan perjuangan hidup itu sendiri. Dengan demikian juga melihat orang-orang kecil, diri kita sendiri, dalam arus sejarah. Politik identitas sejarah lokal Papua terletak kepada narasi kehidupan yang membadan (embodied) dalam kehidupan orang Papua itu sendiri. Sejarah Papua yang emansipatoris dan transformatif inilah yang akan menggerakkan orang Papua untuk bangkit dan memimpin dirinya sendiri dalam menghadapi arus global.

1. Pendahuluan

Tantangan terbesar menulis Papua dan kawasan-kawasan *frontier* (garis depan) lainnya di negeri ini adalah menempatkannya dalam konteks pusaran pemaknaan transformasi sosial budaya yang dialami manusia itu sendiri. Antropologi, dengan demikian menjadi "senjata" dalam menghadapi desakan perubahan social budaya yang tak terhindarkan. Penelitian ini merefleksikan kuasa etnografi dalam rentang panjang perjalanan reproduksi pengetahuan kebudayaan Papua. Terutama sekali adalah kritik terhadap akumulasi pengetahuan tentang kebudayaan Papua yang diulang-ulang dan melupakan konteks perubahan sosial.

Studi klasik tentang identifikasi tujuh unsur kebudayaan menunjukkan untuk mereproduksi karakteristik dan variasi yang tinggi dalam kebudayaan Papua. Perspektif ini hanya terbatas untuk memberikan ciri-ciri kebudayaan Papua, melokalisirnya, dan semakin mengentalkan pandangan eksotisme. Etnografi yang dihasilkan juga sangat kolonialistik dengan terminologi "masyarakat terasing", "terkebelakang", "tidak beradab" dan proses kuasa pengetahuan dengan mengidentifikasi nilai-nilai kebudayaan Papua yang mendukung dan menghambat pembangunan (modernitas).

Realitas masyarakat Papua adalah mobilitas yang tinggi, terinterkoneksi dengan etnik budaya lain dengan keragaman budayanya, dan relasi mereka dengan kuasa investasi global. Pada momen-momen pertemuan itulah masyarakat Papua mempunyai kesempatan untuk memikirkan pembaharuan-pembaharuan identitas dan kebudayaannya. Di sisi lain mobilitas dan keterhubungan masyarakat Papua dengan dunia luar semakin membuka peluang untuk berpikir melampaui batas-batas budaya dan lokalitas tertentu.[1]

Kekayaan narasi-narasi lokal yang ada di Papua maupun daerah lain di negeri ini menjadi sumber pendidikan yang apresiatif terhadap sejarah dan identitas lokal dengan berbagai dinamikanya. Oleh sebab itulah sangat diperlukan tulisan-tulisan sejarah mikro yang belum terjamah oleh "sejarah resmi" yang disponsori oleh negara dan kekuasaan perihal Papua. Belajar menulis Papua dengan demikian sepatutnya mampu merekognisi narasi-narasi sejarah lokal dan

---

[1] Lebih lengkap lihat Bab Pengantar, "Dari Bali ke Papua: Refleksi Merubah Diri" dalam buku saya, I Ngurah Suryawan, *Mencari Bali yang Berubah* (Yogyakarta: Basa Basi, akan terbit 2018).

pembentukan identitas komunitas-komunitas di berbagai penjuru negeri ini. Hanya dengan cara seperti itulah orang-orang menjadi lebih inklusif, saling menyapa dan memahami satu dengan lainnya tanpa jarak.

Saya mencoba untuk mengelaborasi mandegnya akumulasi pengetahuan Papua yang partisipatif dan transformatif. Kritik terhadap akumulasi pengetahuan tentang kebudayaan Papua yang diulang-ulang dan melupakan konteks perubahan sosial yang terjadi di tengah masyarakat Papua. Perspektif dalam penulisan (akumulasi pengetahuan) mereka mereproduksi karakteristik dan variasi yang tinggi dalam kebudayaan Papua. Perspektif ini hanya terbatas untuk memberikan ciri-ciri kebudayaan Papua, melokalisirnya, dan semakin mengentalkan pandangan eksotisme. Penggambarannyapun sangat kolonialistik dengan terminologi “masyarakat terasing”, “terkebelakang”, “tidak beradab” dan proses kuasa pengetahuan dengan mengidentifikasi nilai-nilai kebudayaan Papua yang mendukung dan menghambat pembangunan (modernitas). Perspektif demikian menghasilkan pengetahuan yang berulang (involutif) dan kekurangan bahasa dalam menggambarkan kompleksitas dan transformasi kebudayaan di tanah Papua.[2]

2. Metode Penelitian

Metodologi etnografi dan sejarah lisan dipadukan untuk melihat bahwa “Jika mau menulis sejarah, tulislah dari perspektif orang yang menghidupinya, bukan dari seperangkat prinsip ahistoris atau penilaian apriori. Sejarah lisan mencoba mengungkap cerita-cerita melalui metode mewawancari orang-orang yang dibungkam dan didiamkan oleh struktur kekuasaan. Sejarah lisan bukan hanya teknik untuk melengkapi kekurangan-kekurangan dari rekaman tertulis. Arti pentingnya jauh lebih luas dari itu. Seperti ditulis Paul Thompson, sejarah lisan telah mengubah seluruh watak penulisan sejarah: dengan menampilkan bukti-bukti baru dari bawah, dengan memindahkan fokus (penyelidikan sejarah) dan membuka wilayah penyelidikan baru, dengan menantang sejumlah asumsi dan penilaian yang selama ini dipegang oleh sejarawan, dengan memperhatikan kelompok-kelompok orang yang selama ini diabaikan. Ruang lingkup penulisan sejarah sendiri telah diperluas dan diperkaya; dan pasa saat bersamaan pesan sosialnya pun berubah. Sejarah, dengan kata lain, menjadi lebih demokratik (Roosa dkk, 2004).

3. Hasil dan Pembahasan

Gerakan menulis sejarah “baru” bagi rakyat Papua sangat mendesak untuk dilakukan. Salah satu alasan pentingnya adalah perlunya dengan “memahami dan menafsirkan” diri sendiri untuk menata ulang kehidupan sebagai sebuah bangsa ke depannya. Hal ini sangat urgen mengingat bahwa kebangkitan menulis sejarah baru dijiwai oleh berbagai motif yang secara keseluruhan menyangkut persoalan identitas dan ekspresi kedaulatan diri sendiri. Penegakan identitas—yang meskipun akan selalu problematik—dan ekspresi kedaulatan inilah yang terkekang selama rezim kekuasaan otoritarian Orde Baru dan berlanjut hingga kini di Tanah Papua. Warisan pengekangan itulah yang melahirkan lapisan-lapisan ingatan sejarah yang tersimpan dalam keseharian kehidupan rakyat Papua.

Giay (2000) secara tajam dan gamblang menyatakan bahwa menulis kembali sejarah bangsa Papua adalah persoalan menulis identitas dan jati diri bangsa ini. Perjalanan bangsa ini dalam pergumulannya dengan berbagai pihak melahirkan berbagai pengalaman baik dan juga pedih. Dengan menulis kembali sejarahnya, rakyat Papua akan merenungi dan merefleksikan kembali perjalanan dirinya hingga menjadi seperti sekarang ini. Nah, dengan kesadaran demikianlah rakyat Papua akan menuntun dirinya untuk bersikap di masa depan.

---

[2] Lebih jauh lihat I Ngurah Suryawan, “Reproduksi Ilmu Antropologi dalam Perubahan Sosial Budaya di Tanah Papua” dalam Ignas Kleden dan Taufik Abdullah (eds), *Paradigma Ilmu Pengetahuan dan Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial dan Humaniora di Indonesia*, (Jakarta: LIPI Press, 2017).

Selama rezim otoritarian berkuasa di Indonesia—dan diwariskan hingga sekarang—terakumulasi pengetahuan di tengah masyarakat Indonesia bahwa berbagai gerakan pengungkapan ekspresi sosial politik dan keberbedaan pandangan sejarah adalah separatis dan melawan keutuhan NKRI (Negara Kesatuan Republik Indonesia). Dengan propaganda itulah, sejarah dan identitas Papua menjadi tersingkir dan tidak mendapatkan rekognisi (pengakuan) yang pantas di dalam Negara Indonesia. Yang justru terjadi adalah diskriminasi dan "kesalahan pemahaman" dalam berbagai program-program pembangunan yang berniat untuk "memberadabkan" dan mensejahterakan Papua.

Kini, diberlakukannya Otonomi Khusus (Otsus) juga terbukti telah gagal dan ditolak oleh rakyat Papua dan mengembalikannya ke Jakarta. Otsus sebenarnya memberikan peluang kepada rakyat Papua untuk mengaktualisasikan dirinya dalam penulisan sejarah dan pengungkapan "kebenaran" terkait dengan berbagai tragedi-tragedi kekerasan yang terjadi selama ini di Tanah Papua. Otsus bukan hanya berkaitan dengan persoalan uang dalam pembangunan infrastruktur, pendidikan, kesehatan, dan kesejahteraan masyarakat, namun juga yang lebih abstrak menyangkut kebebasan berekspresi dan menunjukkan diri dalam identitas kultural Papua. Kajian-kajian kritis yang menyangkut "kebenaran" sejarah kekerasan dan kebudayaan Papua dan perumusan langkah-langkah desiminasi di tengah masyarakat Papua yang heterogen dan terfragmentasi menjadi sangat penting.

Subyek penulisan sejarah baru itu adalah rakyat Papua sendiri yang berada di Tanah Papua. Pengalaman dan kesaksian mereka terhadap setiap momen-momen penting di Tanah Papua ini sangatlah penting untuk didokumentasikan. Tidak cukup hanya mendokumentasikan, kesaksian dan pengetahuan mereka adalah sumber untuk menjiwai pencarian identitas rakyat Papua dalam perjalanan sejarah selama ini. Di tangan subyek-subyek pelaku sejarah itulah jejak-jejak masa lalu dari bagaimana bangunan rakyat Papua tercipta. Sisi personal kesaksian mereka sangatlah berarti untuk mengimbangi narasi sejarah yang dikontruksi oleh negara ini yang penuh dengan tipu daya dan kebohongan.

Konstruksi sejarah yang dirancang negara secara sadar dan sengaja menyingkirkan narasi sejarah dari rakyat kecil. Yang menjadi "pemenang" adalah narasi yang diungkapkan oleh para elit Indonesia maupun para elit Papua (yang dipilih oleh elit Indonesia). Oleh sebab itulah diperlukan "sejarah alternatif" yang emansipatoris dengan tujuan untuk merekognisi identitas rakyat Papua yang disingkirkan secara sadar dan sengaja tersebut. Satu-satunya cara adalah dengan menjadikan menulis sejarah kritis sebagai gerakan sosial di tengah masyarakat.

Gerakan menulis sejarah baru bagi rakyat Papua ini bukan saja menjadi hak milik bagi orang Papua, tetapi terbuka luas bagi sejarawan ataupun ilmuwan, pelaku sejarah dan seluruh komponen masyarakat. Syaratnya sudah tentu adalah perspektif yang kritis dan emansipatoris serta memberikan ruang kepada sumber-sumber sejarah yang berada di Tanah Papua untuk menuturkan kesaksian sejarahnya. Dalam konteks yang terjadi di Papua, sangat penting artinya dokumen sejarah yang mengangkat pengalaman dan kejadian masa lampau amat penting untuk merekonstruksi—menyusun kembali—sejarah bangsa Papua menuju Papua Baru. Kerena pengalaman lampau sangat menentukan pemahaman diri orang Papua sekarang, dan masa depannya sebagai suatu bangsa. Sehingga usaha untuk mencari dokumen sejarah mejadi suatu agenda prioritas.

Khusus bagi penulisan kembali sejarah orang Papua, dokumen-dokumen historis ada di dalam pengalaman sejarah dan pemahaman diri bangsa Papua yang dipengaruhi oleh rangkaian peristiwa sejarah yang terjadi di tanahnya sendiri. Orang Papua yang telah mengikuti perjalanan sejarah sejak zaman Belanda bangsa Papua hingga sekarang di bawah pemerintahan RI adalah sumber dan saksi-saksi sejarah yang dapat dipercaya. Kita tidak perlu mencari dokumen sejarah

di mana-mana. Dokumen sejarah dari luar negeri, kita butuhkan tetapi hanya sebatas melengkapi. Bukan sebagai dokumen utama.

Dokumen yang mendasari pelurusan sejarah bangsa Papua menuju Papua Baru itu harus dicari di Papua karena *pertama* para pelaku dan koraban dari sejarah Papua yang ingin diluruskan itu adalah rakyat kecil—bangsa Papua—yang ada di Tanah Papua. *Kedua*, orang Papua ini mempunyai pengalaman sejarah yang tidak pernah ditulis dan tidak pernah mendapat wadah, yang telah membentuk karakter dan pemahaman diri orang Papua dewasa ini. Pemahaman ini perlu dimiliki oleh orang Papua yang ingin meluruskan sejarahnya. Sehingga dengan sikap dan pandangan ini, kita akan menghindari kesan bahwa orang Ppaua tidak ada pengalaman sejarah—yang itu tidak mungkin—dan oleh karena itu harus meminta bantuan orang lain atau pihak Barat untuk melegetimasi pengalaman dan pemahaman sejarah (Giay, 2000: 1-2).

Memoria Passionis adalah sebuah gerakan ideologis dan intelektual untuk menyelami sejarah sunyi bangsa Papua.

Pemahaman sejarah dan dokumen sejarah menuju Papua Baru, tidak terlepas dari *memoria passionis*; pengalaman sejarah penderitaan orang Papua yang mengalami penindasan yang berat,s ejak Tanah Papua dimasukkan ke dalam Negara Republik Indonesia. Penderitaan ini teristimewa lantaran kejadian-kejadian yang berkaitan dengan pembunuhan dan pelanggaran hak-hak dasar orang Papua. Dalam catatannya, Giay (2000:3-6) mengungkapkan bahwa keberbedaan menjadi sumber utama dari identtas Papua dan Indonesia. Dalam pemahaman diri orang Papua, orang Papua itu ya orang Papua. Orang Papua tidak akan pernah di-Indonesiakan. Karena orang Papua siapapun dia, selalu berpandangan bahwa orang Indonesia itu lain dari orang Papua. Pemahaman ini tercermin dari pengalaman-pengalaman kecil yang menunjukkan pandangan akan keberbedaan itu.

Salah satu ekspresi serta representasi yang menjiwai penulisan sejarah baru rakyat Papua ini adalah resistensinya terhadap konstruksi yang dibuat oleh negara. Resistensi inilah yang berimplikasi kepada perlawanan terhadap konstruksi sejarah yang dibentuk oleh negara. Resistensi yang kuat akan terbentuk melalui serangkaian kesaksian dan narasi-narasi yang dituturkan oleh rakyat Papua yang mempunyai pengalaman getir berhubungan dengan negara. Salah satu pengalaman getir tersebut, yang menjadi ingatan sosial dan terwarisi kepada generasi Papua selanjutnya adalah kekerasan dan penderitaan.

Namun sejarah kontemporer yang terjadi di Papua penuh dengan fragmentasi (keterpecahan) di tengah masyarakat juga menjadi tantangan tersendiri dalam penulisan sejarah ini. Seperti halnya identitas etnik di Tanah Papua yang heterogen dan penuh dengan kompleksitas, begitu juga yang terjadi dalam gerakan penulisan sejarah baru rakyat Papua ini. Kompleksitas yang dimaksudkan adalah begitu banyaknya lapis-lapisan di tengah masyarakat Papua dengan berbagai posisi dan kepentingannya masing-masing. Oleh sebab itulah membayangkan satu Papua (*Pan Papua*) adalah kemustahilan. Apa itu Papua atau ke-Papua-an hingga kini masih dalam perdebatan dan penuh dengan kompleksitas.

4. Kesimpulan

Gerakan menulis sejarah baru menghadapi tantangan untuk memberikan jiwa kepada identitas Papua yang masih dalam pembentukan dan dinamika terus-menerus. Namun, sesuatu yang menjadi catatan penting adalah bahwa gerakan ini sangat urgen karena dokumen sejarah itu adalah rakyat Papua yang berada di Tanah Papua. Kesaksian mereka sangatlah penting artinya. Hal lainnya adalah bahwa pengalaman kekerasan dan penderitaan adalah satu poin yang tidak akan bisa dilepaskan dari gerakan penulisan sejarah baru rakyat Papua. Kemungkinan salah

satu identitas dari penulisan sejarah baru rakyat Papua adalah pengalaman kekerasan dan penderitaan yang mereka rasakan berpuluh tahun dan terwariskan ke anak cucu.

Daftar Pustaka

Aditjindro, George Junus. 2000. *Cahaya Bintang Kejora: Papua Barat dalam Kajian Sejarah, Budaya, Ekonomi, dan Hak Asasi Manusia*. Jakarta: Elsam.

Alua, Agus A. 2006. *Papua Barat dari Pangkuan ke Pangkuan: Suatu Ikhtisar Kronologis,* Jayapura: Sekretariat Presidium Dewan Papua dan Biro Penelitian STFT Fajar Timur.

Chauvel, Richard. 2005. *Consctructing Papua Nationalism: History, Etnicity and Adaptation.* Washington: East-West Center.

Giay, Benny. 2000. *Menuju Papua Baru: Beberapa Pokok Pikiran sekitar Emansipasi Orang Papua*. Jayapura: Deiyai/Els-ham Papua.

Laksono, P.M. 2011. "Ilmu-ilmu Humaniora, Globalisasi, dan Representasi Identitas". Pidato yang disampaikan pada Peringatan Dies Nataliske-65 Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, 3 Maret 2011.

Suryawan, I Ngurah. 2011. "Antropologi Gerakan Sosial: Membaca Transformasi Identitas Budaya di Kota Manokwari, Papua Barat" dalam *Humaniora, Jurnal Budaya, Sastra, dan Bahasa* Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta Volume 23, Nomor 3, Oktober 2011 (290-300)

Widjojo dkk, Muridan. 2009. *Papua Road Map: Negotiating the Past, Improving the Past and Securing the Future*. Jakarta: Buku Obor, LIPI dan TIFA; 2009.

Kebajikan Eudaemonisme Religius dalam Alam Pikiran Filsuf Indonesia

M. Nur Prabowo S

Manusia Jawa memiliki ekspresi dalam ruang kebudayaan berupa tata nilai yang menarik ditinjau secara filsafati. Salah satunya adalah nilai keutamaan (virtue) yang mengandung filosofi bagaimana orang Jawa mempreskripsikan karakter pribadi orang Jawa sendiri, dan bagaimana cita etis dan etos mereka sebagai orang Jawa. Etika keutamaan yang berbicara ihwal karakter manusia (agent based morality), menjadi persepektif untuk memahami "etis" dan "etos" (nilai komunal distingtif) dalam ruang imajinasi budaya Jawa. Dari kajian historis-filosofis, penulis menganalisis pemikiran filsuf Indonesia berlatar Jawa pasca Mataram Islam: Yasaripura I (abad ke-19), Ki Ageng Suryomentaram (abad ke-20) dan Damardjati Supadjar (abad ke-21). Tokoh pertama adalah filsuf-sastrawan, menulis Serat Dewa Ruci di ruang politik keraton; tokoh kedua seorang filsuf humanis, mengajarkan Ilmu Kebahagiaan (Kawruh Beja) di ruang sehari-hari; ketiga seorang filsuf-akademik yang mengekspresikan keutamaan Jawa di mimbar budaya Mawas Diri, Lintas Batas Ruang dan Waktu dan mimbar akademik. Berdasarkan studi etika ini, tampak bahwa alam pikiran mereka sebagai orang Jawa mengandung corak etika keutamaan eudaemonistik religius. Beberapa pokok pikiran ini: bahwa manusia Jawa seharusnya mampu menjadikan diri sendiri sebagai subjek moral (moral subject) sekaligus objek (moral object) pengenalan, kesadaran, dan pertimbangan moral (genetivus subjektivus cum objectivus). Kesadaran ultim tentang eksistensi (state of mind) seperti mawas diri menjadi instrumen teleologi, menghantarkan manusia pada tujuan etis yang lebih tinggi: kebahagiaan (eudaemonia), dalam arti well-being, keadaan jiwa yang baik. Pasca islamisasi, orang Jawa mengadopsi nilai etika-religius Islam, mempengaruhi pertimbangan keutamaan (aretaic judgement).

1. Upaya Konstruksi Historis-Teoritis Etika Jawa dari Figur

Kebudayaan Jawa telah menarik perhatian banyak ilmuwan, baik dari kalangan Indonesianis maupun peneliti Indonesia. Sederet nama seperti Clifford Geertz, Hildred Geertz, Koentjaraningrat, Niels Mulder, Petrus Josephus Zoetmulder, Peter Carey, Mark R. Woodward, George Quinn, Nancy K Florida hingga Benedict Anderson, adalah nama-nama besar ilmuwan yang bergelut dengan kebudayaan Jawa, tentu dalam bidang penyelidikan yang lebih spesifik, seperti sosiologi, filologi atau antropologi. Namun apakah menarik perhatian para filsuf? Dari perspektif filsafat, eksplanasi dan tinjauan filosofis terhadap kebudayaan Jawa, khususnya etika, masih sangat terbatas. Sedikit nama yang dapat disebut, salah satunya Franz Magnis Suseno. Padahal kebudayaan menjadi menarik justru karena kandungannya yang sarat nilai dan digali dari figur beserta pemikiran filosofis tentang hal-hal keutaman moral yang diekspresikan melalui buku, lagu atau syair. Secara teoritis, keutamaan moral menjadi objek kajian etika keutamaan.

Pada dasarnya penulis memandang bahwa etika Jawa memiliki kandungan norma dan prinsip etika kewajiban. Penulis sepakat dengan argumen konstruktif yang telah dikemukakan Franz Magnis Suseno bahwa etika Jawa merupakan suatu bentuk etika keselarasan, karena meyakini tindakan dan prinsip hidup yang selaras dengan kodrat manusia dan alam semesta. Etika Jawa juga dipahami sebagai etika pengertian atau etika perasaan karena menekankan kedalaman perasaan sebagai pertimbangan dasar dalam pengambilan putusan tindakan (Suseno, 1985: 196). Namun, etika Jawa juga tidak dapat dilepaskan dari etika keutamaan karena menekankan pada subjek moral dengan disposisi kepribadian tertentu di balik tindakan moralnya.

Penulis mengandaikan bahwa keutamaan dan kebajikan moral dapat diselidiki dari figur yang mengajarkan suatu keutamaan moral (moral spesial), bukan untuk mengukur standar perilaku yang baik menurut orang Jawa, tetapi mengetahui bagaimana pertimbangan tentang keutamaan (aretaic judgements) dan preskripsi tentang “karakter manusia Jawa”.

Perkembangan suatu kebudayaan tentu tidak lepas dari figur tokoh yang membudidayakan dan mempengaruhi unsur-unsur dalam kebudayaan tersebut. Dengan mengambil bagian intisari pemikiran etis tokoh Jawa, artikel ini ingin memberi gambaran etika falsafi budaya Jawa, guna mengafirmasi corak, bentuk dan konstruksi sistem filsafat moral Kejawaan. Pertimbangan etika kebajikan juga menemukan relevansi pada konteks sekarang ini yang disebut sebagai era “revival of ethics”, dimana orang mulai melirik kembali kajian etika. Gambaran preskriptif tentang etika orang Jawa dapat dijumpai setidaknya pada pemikiran tiga pemikir etis Jawa pasca Mataram Islam: Yasadipura I (1729-1802), Ki Ageng Suryomentaram (1892-1962), dan Damardjati Supadjar (1940-2014). Figur pertama merepresentasikan tokoh Jawa klasik (abad ke-19), seorang filsuf sastrawan (poet-philosopher) yang mengadopsi sufisme Islam dengan menggubah Serat Dewa Ruci; kedua, filsuf utama (major philosopher) Jawa modern (abad ke-20) yang mengajarkan “ilmu bahagia”; ketiga, filsuf akademik (minor philosopher) kontemporer (abad ke-21) yang mengajarkan filsafat Jawa secara akademis. Secara periodik, penulis membatasi pada abad-abad mutakhir yang oleh Woodward dikatakan sebagai abad renaisans pemikiran Jawa, yaitu abad ke-19, 20 dan 21. Adapun yang dimaksud Jawa secara geografis disini adalah pemikir yang berasal dari Yogyakarta dan Surakarta, sebagai pusat Renaisans pemikiran Jawa (setidaknya menurut Mark Woodward) (Afif, 2012: viii).

Dengan menyelidiki ketiga tokoh tersebut, beberapa pertimbangan moral, disposisi kehendak, posisi subjek, bentuk watak dan karakter kebijaksanaan dalam budaya Jawa akan lebih tampak. Sebagai seorang filsuf, ketiga tokoh tersebut tentu memiliki diferensiasi dan, sampai batas tertentu, orisinalitas ide sebagai hasil renungan dan pengalaman reflektifnya masing-masing. Penulis tidak ingin mendeskripsikan pemikiran mereka secara komprehensif dan sistematis, atau membuat suatu gambaran etika deskriptif (descriptive ethics) tentang kebudayaan Jawa yang sebetulnya mudah dijumpai dalam banyak literatur, tetapi mencoba menunjukkan dalam pengertian apa dan karakter mana etika Jawa memenuhi prinsip etika keutamaan dan eudaemonisme sebagai bentuk etika normatif (normative ethics). Penulis tak bermaksud melakukan generalisasi ilmiah, menggambarkan etika Jawa secara monografis, mengabaikan realitas bahwa sesungguhnya warna etika Jawa lebih kompleks, yang mengandung unsur agama normatif (utamanya Hindhu, Budha dan Islam), spiritualisme dan mistisisme (kebatinan), dan ajaran Jawa murni dengan percampuran gradatif yang beraneka, bahkan menampilkan warna etika yang lain, seperti etika politik (Sultan Agung), humanisme (R.M.P. Sosrokartono), feminisme (R.A.Kartini), dan lain-lain.

2. Melihat Etos dan Tradisi Jawa

Apakah bangsa Indonesia memiliki tradisi filsafat? Secara etis, Ya. Memakai pemikiran Barat untuk corak tradisi filsafat Indonesia tidak bisa dikatakan “Eropa-sentrisme”, begitu pula mencoba mencari akar tradisi pemikiran sendiri tidak lantas harus disebut “Indonesia-sentrisme”. Gap semacam itu pernah terjadi dalam sejarah historiografi Indonesia. Melihat tradisi filsafat Indonesia dapat dilakukan dari sisi “outsider” (*outside looking in*) untuk melihat secara mikroskopik “apa yang ada dalam tradisi masyarakat Indonesia”, sebagaimana kalangan Indonesianis. Namun bisa juga perspektif “insider” (*inside looking out*), dengan menjelaskan dan membandingkan pandangan tradisi sendiri dengan tradisi lain. Dari sisi etika, Alasdair MacIntire, proponen etika keutamaan aliran komunitarianisme menekankan kaitan etika dan tradisi, bahwa moralitas keutamaan dan tradisi saling terkait satu sama lain. Usaha manusia mencari tindakan yang bermakna (meaningful) selalu terjadi dalam konteks tradisi panjang dimana manusia itu tumbuh dan berpartisipasi. Keutamaan selalu diaktualisasikan melalui narasi dan terjadi dalam sebuah

diskursus di dalam tradisi tentang manakah nilai-nilai yang patut dijadikan acuan tindakan yang dianggap bermakna. Narasi tersebut bahkan melampaui berbagai generasi, bergerak dalam relung-relung sejarah, tentang apa yang baik dan buruk, wajib dan tidak wajib, dan tentang bagaimana sebaiknya manusia hidup (Suseno, 2018: 206).

Pemikiran manusia Jawa menjadi bagian dari tradisi filsafat tentang moralitas yang otentik yang pernah tumbuh di wilayah Indonesia. Menyelidiki etika kebajikan Jawa (javanese virtue ethics) berarti menyelidiki ihwal bagaimana orang Jawa mengajarkan "menjadi" (being) dirinya sendiri, bagaimana seharusnya "menjadi" pribadi Jawa yang baik. Kebajikan itu juga menjadi "etos", nilai spesifik yang menjadi distingsi suatu kelompok, bangsa atau sistem.

Melalui kajian berikut dapat diketahui, bahwa para pemikir etis itu tak sezaman, tapi memiliki titik temu dalam ide humanis religius yang sama pada konsep moral mawas diri. Ajaran moral tentang kemawasdirian dianggap sebagai ajaran pokok dalam etika Jawa yang menjadi salah satu nilai dasar untuk menopang nilai-nilai yang lain (atributive values). Kemawasdirian itu dapat dipandang sebagai cardinal value (Chang, 2015:21) Sloka dasar dalam budaya Jawa adalah: mulat sarira hangrasa wani, yang diterjemahkan secara bebas: jadilah ugahari! Penulis berbeda dengan Suseno dan Mulder yang berangkat dari diktum sepi ing pamrih, rame ing gawe (unselfish, diligent) sebagai prinsip dasar etika Jawa secara umum. Prinsip tersebut merupakan prinsip etika kebatinan Jawa, yang diresmikan pada kongres kebatinan pertama tahun 1955. Penulis berangkat dari diktum mulat sarira hangrawa wani. Sesungguhnya upaya mawas diri selaras dengan tuntutan dalam semboyan sokratik: "Gnouti seauton!", "kenali dirimu!". Semboyan ini sebagai peralihan orientasi kosmosentrisme kepada antroposentrisme dengan Sokrates sebagai martir. (Suseno, 1985:196-222; Mulder, 1998:59-61).

Dapat dikatakan bahwa menjadi orang yang mawas diri merupakan etos utama manusia Jawa. Keutamaan ini menjadi nilai fundamen darimana keutamaan-keutamaan yang lain adalah konsekwensi dari nilai fundamen tersebut. Hal ini berbeda dengan kebudayaan manusia yang lain. Sebagai contoh, kebudayaan Yunani Klasik sangat menekankan pada karakter bijaksana, dan menuntut orang untuk menjadi manusia bijak (philosopher) dan memiliki keunggulan pikiran. Maka lahirlah tokoh-tokoh filsuf sejak masa Yunani. Sementara budaya Spartan, yang masyarakatnya terkenal dengan penguasaan seni berperang, menekankan keberanian sebagai nilai utama sehingga menjadi manusia pemberani dianggap sebagai manusia utama. Adapun kebudayaan Jerman pada masa dominasi Fasisme, dengan tokoh utamanya Adolf Hitler sangat berpengaruh terhadap konsepsi rasistis yang mengunggulkan karakter biologis. Menurut Toshiko Isutzu, dalam kebudayaan Arab Jahiliyah, masyarakat Arab memiliki cita-cita etik yang tertinggi sesuai dengan karakter mereka sebagai masyarakat tribal di padang pasir, yakni muruwah (murah hati, keberanian, kesabaran, dapat dipercaya, jujur). Setelah terjadi degradasi moral, pada masa keislaman, ajaran keutamaan Arab dimurnikan dan disegarkan dengan sistem moral Islam, dan melahirkan karakteristik pribadi ideal yang dimiliki Muhammad (Isutzu, 1993:90).

PEMIKIR ETIS JAWA PADA ABAD 19, 20 DAN 21

a. asadipura I (1729-1802): Ajaran Tasawuf Bima Suci

Konteks historis. Terlahir dari lingkungan keluarga bangsawan Kraton Kasunanan Surakarta, Yasadipura I menjadi pujangga pada masa Pakubuwana III (1749-1788) hingga Pakubuwana IV (1788-1820). Setelah berguru ke pesantren Kedu, ia tumbuh berkembang menjadi sosok ahli agama dan sastra, lalu mengabdi di Keraton Surakarta. Selama menjadi eksponen Keraton tersebut Yasadipura I banyak mengenyam adat-istiadat dan etika Jawa. Dia tampil sebagai sosok intelektual berbagai bidang: sastra, sejarah, agama, mistik. Karya-karyanya antara lain: Serat Tajusalatin, Iskandar, Panji Angreni, Babad Paliyan Nagari, Menak, Anbiya, Sewaka, Cabolek, Rama, Arjuna Wiwaha. Banyak dari karya-karyanya merupakan gubahan dari serat-serat Jawa Kuno. Ia menggubah Serat Dewaruci yang sangat legendaris dan memiliki

kedudukan yang terkemuka dalam sastra Jawa. Serat Dewa Ruci dianggap sebagai salah satu pilar utama bagi kebangkitan kembali tradisi sastra Jawa sehingga menginspirasi para ahli kasusastraan Jawa sampai hari ini. Serat ini adalah tulisan utamanya yang berisi ajaran filsafat moral (ethics) dan mistisisme Islam (Nasuhi, 2016). Yasadipura I hidup dalam situasi transmisi Islam di Jawa, sehingga apa yang dilakukannya juga tidak lepas dari pengaruh Islam. Setidaknya, dia berada dalam gelombang islamisasi kedua, yakni proses pemantapan agama Islam pasca Islamisasi pertama abad ke-15 dan 16 (Dhofier, 2011:29). Ia menggubah Serat Dewa Ruci dari bahasa dan kandungan ajaran Jawa Kuno yakni Serat Nawaruci tulisan Empu Siwamurti pada akhir era Majapahit, kemudian membalutnya dengan nuansa Islam, khususnya sufisme Islam, ditulis dengan bahasa Jawa yang lebih modern. Upayanya tersebut mempengaruhi pujangga selanjutnya, terutama anaknya Yasadipura II dan cucunya R.Ng. Ronggowarsito yang sama-sama bernuansa Islam-Jawa (Purwadi, 2007:191).

Dalam taksonomi tekstualitas, jenis serat Dewa Ruci kiranya dapat dikategorikan sebagai “literary texts”, yang fungsinya menyampaikan pengalaman estetis tertentu, dan memiliki peluang multi-interpretasi yang lebih terbuka; tapi dapat juga dipandang sebagai “philosophical texts” dalam genre khas serat, yang ditulis untuk menyampaikan pesan moral-filosofis tertentu; interpretasi memungkinkan pembaca mengambil fungsi-fungsi impliasi tertentu dari teks filosofis tersebut (Gracia,1995: 90-91). Interpretasi eksoteris terhadap kisah tersebut mengesankan kisah epos kepahlawanan seorang Bima. Tetapi interpretasi esoteris menunjukkan bahwa kisah itu mengandung pesan moral tentang fenomena pergolakan batin dalam diri manusia. Pesan moral tersebut masih sering disampaikan dalam lakon utama pagelaran wayang kulit yang digelar masyarakat bahwa manusia memiliki dinamika internal.

Subjek moral. Salah satu inti ajaran filsafat moral Yasaripura I tertuang dalam gubahan serat Dewa Ruci, tentang perjalanan seorang mencari ilmu kesempurnaan diri. Pesan filsafat moral yang terkandung dalam serat ini diilustrasikan melalui perjuangan seorang Bima untuk menjalani proses panjang pencarian jati diri manusia dan pengalaman ketuhanan.Interpretasi platonis terhadap Bima menyatakan bahwa ia ibarat sosok sais bagi kereta diri, yang berusaha untuk mengatasi gejolak jiwanya sendiri (autokineton). Sementara dua raksasa besar itu ibarat dua kuda hitam-putih sebagai perlambang jiwa, yang berusaha mendominasi, khususnya jiwa emosional dan nafsu rendahan. Kemudian dalam konteks ilustrasi tersebut, pada aspek jiwa yang manakah diri Bima sebenarnya? Dalam perspektif platonis, tentu Bima menjadi simbol rasio manusia. Secara preskriptif, manusia seharusnya memperkuat rasionalitasnya, agar hidupnya tidak terseret oleh dominasi hasrat yang irrasional. Perjalanannya mencari sumber air kehidupan ibarat kontemplasinya (exercise) yang keras untuk mencapai keutamaan dan mendekatkan diri kepada sumber kehidupan: Tuhan. Pencarian Bima terhadap air kehidupan bermakna proses subordinasi rasionalitas manusia terhadap sumber pengetahuan dan sumber kebijaksanaan yang supra-rasionl. Singkatnya, perjalanan aufklarung Bima merupakan perjalanan mencari keutamaan rasio (al-fadail al-‘aqliyyah) untuk menjadi orang yang bijaksana (*a wise man*).

Interpretasi platonis ini berbeda dengan beberapa penafsiran mainstream yang bergaya neo-platonis. Penafsiran itu menganggap bahwa perjumpaan Bima dengan Dewa Ruci itu adalah peristiwa unio-mystica, sehingga melahirkan sosok Bima sebagai guru spiritual yang menguasai pemahaman makro-kosmos (jagad gedhe) dan mikro-kosmos (jagad alit), tentang dimensi kemanusiaan dan dimensi ketuhanan. Penelitian berdasarkan sumber akreologis dan relief kuno bekas kerajaan Majapahit juga menyimpulkan bahwa kisah Bima adalah kisah spiritual (Santiko, 2017:123). Penafsiran ini mengikuti penafsiran filosofis Zoetmoelder yang populer tentang ajaran manunggaling kawula gusti dalam budaya Jawa, yang banyak merujuk ke tradisi Jawa kuno (Zoetmulder, 1990: 225). Interpretasi ini juga menjadi kontroversial dalam Serat Cebolek yang menampilkan Syaikh Mutamakkin menafsirkan tentang hakikat ajaran Bima Suci sebagai unio-mystica, tetapi dibantah oleh Ketib Anom bahwa Bima Suci justru mengajarkan tentang prinsip-

prinsip etika keutamaan (ilmu kasampurnan) dan ilmu kebahagiaan (ilmu katentreman) (Soebardi, 1975).

Pengalaman moral religius. Secara teleologis, moralitas yang termuat dalam kisah Bima Suci cenderung supernaturalis atau teosentris. Orientasi moral pada Tuhan (theos) dalam pesan itu menurut mainstream dicapai lewat empat tahap: syariat, tarikat, hakikat, dan makrifat. Tahap pertama identik dengan pengalaman laku olah raga; kedua olah cipta; ketiga olah jiwa; dan keempat olah rasa. Sebagian yang lain melihat empat tahap tersebut sebagai: tahap pertama subordinasi fisik (sembah raga), kedua subordinasi rasio (sembah cipta), ketiga subordinasi kehendak (sembah jiwa), dan keempat subordinasi rasa (sembah rasa). Tahap pertama menghasilkan pengalaman moral informatif, kedua transformatif, ketiga konformatif, keempat illuminatif (Supadjar, 2010:32). Dalam kisah Bima Suci, khususnya dalam petuah-petuah Dewa Ruci kepada Bima, yang sejatinya adalah jati diri Bima sendiri, Bima akhirnya mampu menyelaraskan keempat tahap transformasi tersebut, sehingga ia menjadi pribadi Bima Suci.

Pandangan mengenai moralitas yang cenderung multi-dimensional sekaligus menunjukkan bahwa pada tataran meta-etika, meski terlihat ada kecenderungan super-naturalis, yaitu kebaikan bagi manusia identik dengan ‘kebaikan yang dikehendaki Tuhan’ sehingga perlu dicapai melalui penguatan keimanan, kesalehan, dan bukan pandangan subjektivisme, bahwa kebaikan manusia identik dengan kehendaknya sendiri, yang dalam kisah Bima itu justru menjadi kabur dan paradoks antara subjektivitas Bima dan super-naturalitas Dewa Ruci. Pertimbangan moral yang dimuat dalam kisah tersebut lebih menguatkan aspek non-kognitivisme, bahwa pertimbangan moral tidak hanya bersumber pada aspek kognisi semata, tetapi juga mental, kehendak, rasa, preskripsi dan aspek rohani yang lain (Prabowo, 2017: 92). Dengan pertimbangan multi-dimensional tersebut, interpretasi platonis tentang keutamaan rasional terhadap pesan moral Yasadipura I tersebut menjadi tampak simplistis. Keterpaduan unsur antropologi-metafisis tersebut paralel dengan pandangan bahwa etika Jawa menekankan keselarasan (konformatif) rasio, hati, dan tindakan, terutama dengan Tuhan Yang Maha Kuasa.

b. Ki Ageng Suryomentaram (1892-1962): Ajaran Kawruh Begja

Konteks historis. Dikenal sebagai filsuf Jawa yang mengajarkan ilmu kebahagian, Ki Ageng Suryomentaram melahirkan ajaran dan pemikiran yang masih dihayati pengikut suryomentaraman. Orang menjulukinya “Plato dari Jawa”. Marcel Bonneff secara tegas menyebutnya sebagai seorang filsuf. Ki Ageng Suryomentaram (KAS) adalah seorang bangsawan yang memberontak terhadap budaya feodalisme, memilih jalan hidup sebagai masyarakat biasa dan mengajarkan ilmu kebahagiaan atau kawruh begja melalui pengenalan diri atau pangawikan pribadi. Baginya, adat dan tradisi feodalistik (dalam alam kolonialisme) tidak memberi kebahagiaan. Sehingga sejak muda, pakaian kebangsawanan yang penuh ikatan telah dia tanggalkan, dan sampai akhir hayatnya menjadi ahli kebijaksanaan yang bebas. Berbaur dengan lingkungan pusat keagamaan, KAS sempat belajar agama Islam kepada Kyai Ahmad Dahlan. Namun pengalaman hidup membawa pada kontemplasi dan pencarian hakikat hidup secara mandiri. KAS menjalin kontrak khusus dengan Ki Hajar Dewantara untuk mengajar mental para orang tua (kasepuhan), sementara Ki Hajar mendidik kaum muda pada masa itu dengan Taman Siswa. Hingga akhir hayatnya KAS tetap konsisten dengan ajaran pangawikan pribadi dan mewariskan ajaran tentang kebahagiaan yang otentik.

Subjek moral. Sudah menjadi kewajaran bahwa manusia menginginkan tujuan kebahagiaan hidup, yang identik dengan ketentraman batin. Namun prasyarat utama bagi pencapaian kebahagiaan adalah pemahaman mengenai hakikat diri (eksistensi) dan pentingnya pengenalan terhadap rasa atau perasaan (feeling) untuk mengenal hakikat diri pribadi. Kehidupan manusia memerankan personalitas dirinya sendiri secara otentik, dan dalam menjalankan peran tersebut orang seringkali terjebak dalam perasaan kedirian yang palsu. Kedirian palsu oleh KAS

disebut kramadangsa. Untuk membebaskan diri dari kepalsuan diri, orang harus berani mawas diri (mulat sarira hangrasa wani), melatih pengenalan diri (pangawikan diri) melalui olah rasa hingga terlatih menjadi pribadi murni yang menghayati karakter diri sejati dan mampu mengendalikan tabiat buruk kramadangsa. Memilah subjektivitas adalah langkah yang diperlukan dalam mawas diri. Diri yang pertama identik dengan diri subjektif, sedangkan diri yang kedua adalah diri yang lebih objektif dan memiliki keselarasan dengan kepada kodrat manusia dan alam semesta, yang sering disebut manusia tanpa ciri (Rusdy, 2014; Prabowo, 2014: 125-149).

Bagi KAS, rasa begitu dominan dalam kehidupan. Bahkan jiwa itu sendiri adalah rasa. Rasa dipahami sebagai suasana eksistensial dari permukaan hingga paling dalam dari hati manusia. Refleksi mengenai rasa dijadikan pintu masuk untuk memahami diri. Darmanto mengemukakan adagium Ngarso ergo sum, aku merasa maka aku ada (Sukmantoro, 2014:49). Merujuk Suseno, Nashruddin Anshari menafsirkan rasa terdalam itu lebih dekat kepada hati nurani. Begitu pentingnya pemahaman mengenai rasa dalam rangka membangun karakter pribadi yang baik. Sebab, banyak problem kemanusiaan terjadi justru lantaran tindakan dan pertimbangan yang ultra-subjektif mengenai rasa: rasa ingin senang selalu, rasa benar sendiri, rasa ingin dihormati, rasa unggul dari yang lain, rasa yakin terhadap sesuatu, entah keimanan atau pengetahuan, rasa sombong, rasa paling berkuasa, rasa lebih mulia, rasa lebih unggul, rasa butuh sesuatu, rasa ingin senang selamanya, rasa ingin tahu semuanya, rasa bermusuhan, rasa memiliki semua, rasa menderita, dan sebagainya. Bagi KAS, perasaan subjektif semacam itu tidak lebih dari sekedar prasangka diri, dan merupakan bentuk ketidakberanian mengetahui hakikat diri yang sesungguhnya. Semua dikembalikan pada pangkalnya, yakni sejauh mana orang mampu mengetahui, berinteraksi dan mengendalikan (mulasara) perasaan diri sendiri (state of mind) agar tidak terombang-ambing oleh riuh perasaan yang ilusif, kontradiktif, absurd, dan seringkali memutuskan secara arbitrer.

Padahal secara objektif (hal ini didasarkan pada pengalaman psikologis dan renungan KAS selama bertahun-tahun), kodrat alami menunjukkan bahwa rasa itu memiliki hukum abadi, yang dapat diketahui dengan rasa dan suara hati yang lebih dalam: rasa itu mulur-mungkret, sebentar senang dan sebentar susah; rasa itu sama: kadang senang dan kadang susah (Suryomentaram, 1986:8). Rasa pada hakikatnya bersifat dimensional dan bertingkat: rasa luar yang dangkal (raos ingkang cethek-cethek), rasa batin yang dalam (raos batin ingkang lebet), rasa rendah (raos asor) dan rasa luhur yang qadim (raos ketuhanan), dan harus dijelajahi secara jernih. Pertimbangan rasa itu tidak akan pernah dapat diidentifikasi, dimengerti, terlebih dikendalikan dengan baik selama kesadaran manusia tentang dirinya masih rendah, dengan kata lain masih terjebak dalam kedirian egoistis sebagai kramadangsa. Untuk menanggalkan kramadangsa dan mengendalikannya, harus mulai mengidentifikasi kedirian sejati yang universal, yang oleh KAS diistilahkan sebagai Aku.

Menurut KAS, subjek moral atau individu tidak bisa dilepaskan dari tiga unsur dasar, yakni: materi, kehendak, dan diri sejati Aku, bukan sekedar identitas sebagai fulan yang dilekatkan sejak lahir. Penafsiran religius Muhaji Fikriono menyatakan, ketiga wujud asal itu dimengerti sebagai manivestasi atau tajalli dari Tuhan, hakikat Tuhan yang telah menubuh dalam diri setiap manusia (Fikriono, 2018: 431). Ketiganya dapat dipahami secara berjenjang. Materi adalah unsur dasar (katakan: causa material) dari barang-barang material dan menimbulkan rasa yang paling dangkal. Adapun kehendak bersifat rohaniah, yang menyebabkan segala perasaan yang lebih dalam menjadi mungkin terjadi, seperti rasa senang, rasa sedih; namun kehendak juga menjadi dorongan (eros) untuk sesuatu menjadi hidup. Sedang Aku merupakan kedirian universal, yang mampu berbaur dengan kedirian partikular, kemudian menjelma menjadi si fulan, si fulan, si fulan, dan memiliki potensi untuk merasakan perasaan yang luhur tetapi juga bisa mengendalikan persepsi dan perasaan batin. Aku selalu berurusan dengan persepsi diri. Ketika orang sampai pada kesadaran diri yang lebih dalam, dan mampu mengendalikan persepsi dirinya sendiri, maka

dia akan memahami kediriannya yang lebih murni sebagai Aku, dan tidak goyah dengan aneka perasaan yang sewenang-wenang, perasaan mengusik hati, yang sebetulnya hanyalah suatu persepsi subjektif diri sendiri, maka hati akan menjadi lebih tentram, seolah mengatakan: “aku ora karep!” (artinya: aku tidak berkehendak atas rasa itu!). Pada situasi itu dia sudah dianggap memiliki kadar kemandirian yang ultim sebagai madheg pribadi dan mampu menanggalkan kramadangsa.

Penyelidikan mengenai hakikat rasa, mulai dari rasa inderawi (wadag) hingga rasa ketuhanan (rohani) adalah ilmu hakikat, yang menghantarkan manusia pada kebahagiaan dan ketenteraman pada tingkat-tingkat tertentu. Ilmu hakikat adalah metode untuk sampai pada pengenalan tentang sesuatu yang hakiki. Metode pengenalan itu tidak dilakukan melalui pengajaran, tetapi harus dilakukan sendiri sebagai sebuah latihan terus-menerus (exercise). Mawas diri menjadi virtutes acquisitae, keutamaan yang didapatkan melalui usaha keras sendiri. Orang yang mengharapkan kebahagiaan hakiki harus mengaktifkan kepekaan perasaan hingga sedalam-dalamnya dan sejernih-jernihnya. Dengan demikian, tampak bahwa, alih-alih memberikan pertimbangan moral mengenai tindakan (action based morality), KAS lebih menekankan pada pertimbangan afektif dan emosional di balik setiap tindakan kongkrit. KAS menekankan ihwal motif terdalam setiap tindakan: rasa. Keutaman virtutes acquisitae ini dibedakan dari jenis virtutes infusae, keutamaan yang dianugerahkan. Dalam tradisi Katolik, misalnya dalam pemikiran Augustinus, keutamaan iman, harapan dan kasih adalah anugerah dan bersifat adikodrati.

Pertimbangan tentang baik-buruk. Bagi Ki Ageng Suryomentaram, kebaikan dan keburukan sebenarnya adalah perwujudan dari kehendak manusia (Suryomentaram, 1986: 56). Baik-buruk adalah suatu bentuk rasa, yang seringkali diputuskan secara arbitrer dan subjektif oleh kehendak diri manusia (kramadangsa). Seringkali, orang mempertimbangkan sesuatu itu baik apabila sesuatu itu memenuhi kehendaknya, menganggap sesuatu buruk jika sesuatu itu tidak memenuhi kehendaknya. Baik itu jika sesuai keinginan. Buruk itu jika tidak sesuai keinginan. Tetapi KAS sendiri menyadari, bahwa penalaran subjektif ini sangat mungkin jatuh ke dalam prinsip relativisme etis, karena kehendak atau keinginan setiap manusia itu berbeda. Itulah yang menyebabkan orang berselisih satu sama lain. Pertimbangan moral yang lebih tinggi yang bersifat intersubjektif, menurut KAS, adalah kebaikan yang didasarkan pada kehendak atau keinginan yang terjadi dalam rangka dua keinginan dasar, yaitu: keinginan dalam rangka menjaga badan atau raga, dan keinginan melestarikan keturunan. Selebihnya, pertimbangan moral tertinggi adalah ketika berhasil menanggalkan kehendak itu dan kembali kepada penalaran yang lebih tinggi dan objektif, bahwa: yang sebenarnya baik pada dirinya sendiri adalah rasa sama (perasaan dasar yang sama), dan yang buruk pada dirinya sendiri adalah rasa beda. Disini, KAS menggunakan penalaran moral ekspresivisme non-kognitivis dalam memandang bahasa pertimbangan moral, yang melihat yang baik dan yang buruk tidak lebih dari sekedar ekspresi kehendak. Pertimbangan preskriptif yang diambil disini adalah, orang seharusnya menyadari tabiat rasa sama dan rasa beda untuk mengerti tentang yang baik dan yang buruk di dalam pergaulan sosial (Prabowo, 2017: 95).

Pandangan moralitas religius. Pertimbangan rasa tidak didasarkan pada moralitas religius tertentu. Tidak pula dikatakan anti-religius, artinya menolak menjadikan agama dan kitab suci sebagai suatu sumber inspirasi moral. Bagi KAS, yang lebih penting adalah meluruskan persepsi diri tentang dirinya sendiri dan barang-barang di sekitarnya. Sakralitas teks sebagai sumber inspirasi ajaran moral tidak perlu dipertanyakan. Barangkali KAS ingin mengatakan bahwa ayat Tuhan tidak hanya terletak dalam teks tertulis, tetapi juga dalam alam semesta, bahkan dalam diri manusia sendiri. Kesediaan diri untuk introspeksi, hingga menemukan bentuk relasi yang paling intim antara diri sendiri sebagai yang menyembah, dengan Tuhan sebagai yang disembahnya, menjadikan corak pemikiran KAS cenderung psikologistis dan antroposentris. Sebab, masalah

moral, utamanya terletak pada karakter subjek moral, bukan pada kebenaran teks kitab suci. Pertimbangan moralnya barangkali lebih tepat dikatakan sebagai non-religius, atau pertimbangan moral yang didasarkan pada pengenalan perasaan yang natural, bukan super-naturalis. Barangkali tepat Bonneff menyebutnya sebagai seorang filsuf eksistensialis (Bonneff & Crossley, 1993: 49).

c. Damardjati Supadjar (1940-2014): Mencari Rukun Ihsan

Konteks historis. Damardjati Supadjar (DS) dikenal sebagai tokoh filsafat Jawa kontemporer yang lahir dalam mimbar akademik. Ia menyandang gelar Guru Besar Ilmu Filsafat UGM dan sempat memegang pucuk pimpinan komunitas kebatinan Hardopusoro (1982-...), sebuah komunitas penghayat kebatinan paling tua di Jawa. Reputasinya semakin dikenal masyarakat sebagai salah satu penasehat urusan spiritual di Keraton Ngayogyokarto Hadiningrat. Buku-bukunya memuat ajaran filsafat tentang etika kebijaksanaan Jawa (Wulang Wuruk Jawa dan Mawas Diri). Selain itu juga memuat spiritualisme Islam-Jawa (Nawang Sari dan Sumurupa Byar-e, Kupenuhi Ruangmu dengan Cinta), filsafat ketuhanan, dan filsafat sosial. DS semakin dikenal masyarakat, khususnya Jawa Tengah, berkat mimbar Lintas Batas Ruang dan Waktu di media televisi. DS juga memprakarsai lembaga Javanologi dan Pusat Studi Pancasila UGM. Pemikiran DS berkisar pada filsafat ketuhanan, filsafat sosial, mistisisme Jawa, tasawuf Islam, dan metafisika. Ia mendidik masyarakat kampus, kota, bahkan hingga pelosok-pelosok kampung, sehingga tampil sebagai akademisi yang membaur kepada masyarakat. DS juga menyampaikan ajaran-ajaran wulang wuruk kejawaan melalui media cetak, untuk kemudian dia kompilasi menjadi buku. Pemikirannya lebih terasa sebagai usaha menerjemahkan ilmu-ilmu kearifan, kebatinan Jawa, dan ajaran agama Islam secara integratif dengan instrumen filsafat (metafisika) dan kemahiran analitik yang dikuasainya.

Subjek moral. Sebagaimana KAS, kebijaksanaan Jawa menurut DS bertumpu pada kualitas diri pribadi. Hulu dari kebijaksanaan Jawa adalah diri pribadi, adapun hilirnya adalah Tuhan. Untuk itu, DS menekankan pada pentingnya upaya mawas diri, bahkan sampai pada tingkat mulat sarira (mulat sarira satunggal, sari-rasa tunggal). Transformasi diri menjadi sangat penting, supaya egoisme (yang dalam KAS identik dengan kromodongso) dapat dikikis sedikit demi sedikit agar menjadi pribadi yang unggul (selflessness). Pola transformasi diri ini diungkapkan secara metaforis, “dari diri yang tanggal, ke diri yang terdaftar, diakui, disamakan yakni diri yang terus terang & terang terus”. Namun, jika KAS menekankan pada pengalaman rasa, DS lebih menekankan pada keseimbangan dan harmonisasi antara tiga aspek jiwa: cipta (logos), rasa (pathos) dan karsa (ethos). Bagi KAS, keseimbangan itu ditentukan oleh dominasi aspek rasa, karena mendudukkan aspek cipta (pikiran, logos) dan kehendak (will, keinginan, ethos) sebagai atribut dari rasa. Namun bagi DS, manusia diharapkan mengejar rasa kebahagiaan melalui ultimasi kesadaran dan perasaan penghambaan yang tulus (subordinasi) kepada Tuhan (pamoring kawula lan gusti atau pangastuti). Bagi Damardjati, mawas diri bagian dari rukun ihsan (tiang ihsan) yang menyangga relasi manusia kepada Tuhan.

Mawas diri mencakup tiga tahap transformasi diri: nandhing sarira orang, ketika manusia masih pada kesadaran superior, bahwa dirinya lebih dalam segala hal dibanding lain; tepa sarira, ketika sarira atau diri sudah merasa egaliter dengan sesama dan penuh toleransi; dan mulat sarira, atau mulat sarira satunggal, sari-rasa tunggal, ketika diri sudah kompatibel dengan kehendak ilahiah, dan ketika orang sudah pada kesadaran ultim tentang ketuhanan. Mulat sarira berarti bukan saja diri sudah kompatibel dengan sesama manusia, tetapi juga kompatibel (satunggal atau nyawiji) dengan kehendak alam dan Tuhan (Supadjar, 2005: 74). Jadi, tampak bahwa ajaran ini berbeda, bahkan bertolak belakang, dengan pertimbangan dalam egoisme etis.

Damardjati Supadjar menekankan pada prinsip subordinasi diri (baca: sujud /pasrah). Diri mulat sarira memiliki dua karakter: (1) subordinasi pengetahuan (al-Quran: asma) diri terhadap

pengetahuan ilahiah; ketika aktualisasi cipta manusia selaras dengan daya cipta Tuhan yang paripurna (al-Qur'an: asmaul husna); (2) subordinasi roh (al-Quran: ruh) atau subordinasi karsa kedirian terhadap kodrat dan kehendak Tuhan. Dengan demikian, karakter manusia yang ingin dibangun DS ada dua aspek, mirip yang dibangun Aristoteles dalam Etika Nicomachea, bahwa manusia mengaktualisasikan dua aspek keunggulan: (1) keunggulan intelektual, dan (2) keunggulan moral; Pertama adalah intelellectual virtue, yang mencapai pada puncak pengetahuan, sedang yang kedua practical virtue atau keutamaan moral (Aristotle, 2009).

Damardjati Supadjar menerima prinsip mono-dualisme, bahwa manusia hakikatnya satu entitas yang mengandung dua aspek: jiwa dan raga, jasad dan batin, jasmani dan rohani. Namun, DS meyakini bahwa keduanya tidak setara, melainkan manifestasi satu terhadap yang lain, sebagai konsekwensi dari pengahayatan kosmologisnya terhadap dimensionalitas ruang-waktu. Sehingga, orientasi kedirian manusia seharusnya diarahkan pada subordinasi raga terhadap jiwa, jasad terhadap batin, jasmani terhadap rohani. Dengan kata lain, orang diharapkan memiliki orientasi hidup spiritual, dan tidak terjebak kepada orientasi hidup materialistik. Dalam hal ilmu pengetahuan, orang diharapkan memiliki orientasi pengetahuan intuitif, dan tidak terjebak hanya pada orientasi rasional dan empiris, atau bahkan positifis. Ungkapan-ungkapan esensial ini tidak pernah ia ungkapkan dengan narasi ilmiah yang kaku, melainkan dengan ungkapan-ungkapan metaforis: "diri terang-terus terus-terang" (Supadjar, 2001).

Sebagaimana KAS, transformasi diri menuju diri yang mawas diri dipandang oleh DS sebagai sebuah ilmu hakikat, yang harus diupayakan dengan kesungguhan dan kedisiplinan (Thomas Aquinas: habitus). Dengan kata lain, untuk menjadi pribadi mawas diri (virtuous person) membutuhkan latihan (exercise) tertentu. Untuk mendukung latihan, memerlukan penghayatan terhadap prinsip-prinsip moral dasar baik yang berasal dari tradisi agama atau kebudayaan Jawa yang mendukung subordinasi diri: (1) prinsip sangkan paraning dumadi, (2) pamoring kawula gusti, (3) pangastuti, (4) innalillahi wa inna ilahi rajiun, (5) lailahaillahah, (6) lahaula wala quwwata illa billah, (7) bismillahirahmanirrahim. Prinsip-prinsip transendental tersebut mendorong spirit penegasian egosentrisme (selfless) menuju kesadaran teosentrisme, tanpa harus terjebak kepada elitarisme. Hubungan subordinatif yang baik dicapai justru melalui prinsip religius al-nafsyu wa al-itsbatu dan billah (basmalah) dan lillah (istirja'), atau memuat kualitfikasi metafisis: negasi total dan afirmasi-total.

Pertimbangan tentang suara hati. DS mendukung perwujudan pertimbangan moral otonom dalam diri individu yang didasarkan pada hati nurani. Pertimbangan moral tumbuh seiring meningkatnya kesadaran dimensional manusia, mulai dari: (1) kesadaran laten, yang ditandai dengan ketidaksadaran; (2) kesadaran sederhana, yang mengandalkan moralitas instinktif; (3) kesadaran sosial yang lebih aktif, manusia mengenal moralitas konvensional; (4) kesadaran diri, peralihan menuju kepada kesadaran kosmik dimana manusia mengenal batas-batas hukum dan lebih mengandalkan pertimbangan moral kepada suara hati nurani. DS menemukan justifikasi tentang dimensionalitas moral dalam pemikiran proses Alfred North Whitehead (Prabowo, 2017:303). Bagi DS, proses pengalaman moral berdasarkan pertimbangan suara hati nurani merupakan proses pencerahan tersendiri (aufklarung) dalam proses "menjadi" (being) manusia, yang diilustrasikan secara estetik dalam sastra Jawa dengan pencerahan Bima menemukan energi air suci sehingga menjadi Bima Suci. Kepribadian Bima juga dikenal memiliki lima keutamaan moral dasar: (muda) kewiraan, tresna (empati-simpati), brata (kepemimpinan), tekad (kemauan keras), dan kesucian (kemurnian). Orientasi hati nurani ia pandang sebagai revolusi spiritual dari kesadaran nar ke nur (Supadjar, 2001:303).

Pertimbangan moral yang otonom dalam diri individu berdasarkan pada suara hati nurani sebagaimana dikemukakan di atas dapat dipahami dengan teori pertimbangan moral Kohlberg dalam psikologi. Teori ini menyatakan bahwa manusia mengalami beberapa tahap

perkembangan moral, setidaknya dimulai dengan tahap pramoral dimana orang tidak memiliki otoritas pertimbangan normatif tentang baik-buruk. Memasuki tahap pertama: tahap pra-konvensional, dimana tingkat pertama orang bertindak berdasar kepatuhan pada hukuman (orientasi taku hukuman dan kepatuhan); tingkat kedua pertimbangan tentang baik-buruk ditentukan secara relativis-instrumental, untuk memenuhi keinginan sendiri atau terkadang orang lain (orientasi relativis-instrumental). Kedua tingkat tersebut terjadi pada tahap pra-konvensional. Tahap konvensional, dimana tingkat pertama dalam tahap ini orang bertindak dikarenakan dorongan eksternal, terutama menyesuaikan dengan kelompok sosial atau orientasi diri menjadi orang yang dianggap baik (orientasi kelompok atau menjadi ‘anak manis’); tingkat kedua orang berrtindak atas dasar pertimbangan yang bersifat tatanan sistem kemasyarakatan, seperti hukum atau ketertiban sosial (tindakan yang berorientasi hukum dan ketertiban sosial law and order). Tahap ketiga, pasca-konvensional, ketika orang bertindak dengan mempertimbangkan relativitas nilai dan kebutuhan akan konsensus sosial yang harus dihargai (orientasi kontrak sosial legalistis); atau tingkat berikutnya, orang bertindak atas dorongan pertimbangan dan penilaian moral yang lebih dalam, berdasarkan hati-nurani pribadi, dan memiliki oreintasi etika yang universal (Bertens, 2013: 61-68). Bagi DS, pribadi yang dianggap berwatak terus-terang dan terang-terus identik dengan pribadi yang menggapai pertimbangan moral ultim berdasarkan universalitas hati nurani; dialah pribadi mulat sarira.

Pandangan moralitas religius. Bagi DS, agama yang intuitif memiliki otoritas kuat sebagai sumber bagi pertimbangan moral. Dengan demikian, pertimbangan bahasa moral yang gunakan identik dengan supernaturalisme, meski tidak secara ekstrim, bahwa sumber kebaikan satu-satunya yang paling otoritatif adalah Tuhan. Meski manusia memiliki otonomi tertentu, tapi memiliki kecenderungan yang kuat untuk merindukan hal-hal yang transendental dan ilahiah (divine), karena kerinduan tersebut dianggap sebagai sesuatu yang kodrati. Agama juga memberikan inspirasi figuratif tentang moralitas, seperti keteladanan para Nabi, sebagai figur bagi keutamaan moral, dan secara budaya diilustrasikan pada sosok Bima Suci. Meskipun begitu, kebudayaan Jawa juga mengajarkan ekspresi kultural yang otentik tentang keluhuran budi pekerti, seperti gambaran dalam dunia pewayangan (jagad pakeliran) (Prabowo, 2016: 1-20). Gaya tulisan dan kepribadian DS menunjukkan, bahwa dengan pendekatan filsafat, agama dan budaya menjadi perpaduan eklektis yang unik nan menarik, merepresentasikan corak kepribadian Islam abangan plus santri dalam istilah Clifford Geertz, dan perpaduan kesalehan normatif dan spiritualitas kebatinan menjadi karakter Islam-Jawa dalam istilah Mark Woodward.

3. Penutup tentang Wajah Budaya Jawa dalam Kaca Mata Etika Keutamaan

Secara garis besar pemikiran tiga tokoh tersebut merepresentasikan etika Jawa sebagai etika kebajikan yang eudaemonistik. Disebut etika kebajikan karena ajarannya berorientasi pada subjek moral (agent based morality), dan eudaemonistik karena mendudukkan nilai kebahagiaan (happiness) sebagai tujuan moral utama, dalam arti state of mind. Kebahagiaan dalam arti luas adalah mempunyai kondisi kejiwaan yang stabil: daimon artinya jiwa, dan eu artinya baik. Orang Jawa sering menyebut dengan katentreman atau ketenangan batin. Dalam konteks budaya Jawa, narasi tentang keutamaan dibangun dengan melibatkan unsur agama dan seni. Dipandang dari perspektif etika, khususnya etika keutamaan (virtue ethics), yang pertama-tama mempertanyakan tentang karakter (character) manusia beserta nilai-nilai (virtues) penyangga karakter tersebut dalam suatu konteks kebudayaan, manusia Jawa menampilkan wajah keutamaan mereka dalam pokok-pokok pikiran berikut:

Pertama, sebagai subjek moral (moral subject) seharusnya mampu menjadikan eksistensi sendiri sebagai objek utama pertimbangan moral (object moral), bahkan objek bagi pengenalan dan kesadaran moral sendiri. Manusia di dalam dirinya sendiri harus memiliki kepekaan sebagai subjek moral sekaligus objek bagi dirinya sendiri (genetivus-subjectivus cum objectivus), sebelum melakukan suatu tindakan moral kepada orang lain. Artinya, orang memang melakukan suatu

tindakan moral, tapi ia harus mengetahui dan juga menyadari bahwa dialah yang melakukan tindakan moral itu, dan akan menerima konsekwensi dari tindakan itu. Orang tidak hanya perlu memandang keluar (*inside looking out*), tetapi juga perlu memandang ke dalam diri sendiri (*outside looking in*). Upaya itu sering disebut sebagai mawas diri.

Kedua, kebudayaan Jawa memiliki etos, dalam pengertian suatu ciri, pandangan, nilai yang menandai suatu kelompok. Menjadi pribadi yang mawas diri juga merupakan etos manusia Jawa. Salah satu aspek penting dalam diri subjek mawas diri adalah suara hati nurani (*conscience*), suara hati yang terdalam, sebagai tempat persenyawaan manusia dengan Tuhan. Penekanan pada suara hati menjadi motivasi tindakan super-erogatoris (supererogation) sebagai konsekwensi dari mawas diri. Tindakan supererogatoris adalah tindakan yang melampaui sekedar aturan kewajiban. Dalam tradisi Islam dikenal sebagai prinsip ihsan.

Ketiga, sudah menjadi kewajaran bahwa setiap manusia mengejar idealisme kebahagiaan (eudaemonia) tertentu, menginginkan hidup tentram, damai lahir dan batin. Selaras dengan penegertian Aristotelian bahwa eudaemonia adalah kebahagiaan dalam arti luas, yakni memiliki keadaan jiwa yang baik (daimon) artinya mempunyai jiwa, dan (eu-) dalam keadaan baik. Dapat dikatakan corak pemikiran Jawa tentang kebijaksanaan itu sebagai: berkeutamaan dan berorientasi kebahagiaan yang religius atau, etika keutamaan eudaemonistik religius (*religious eudaemonistic virtue ethics*).

Daftar Pustaka

Afif, Afthonul (peny.). 2012. Matahari dari Mataram: Menyelami Spiritualitas Jawa Rasional Ki Ageng Suryomentaram. Depok: Kepik.

Anshari, Nasruddin dan Sukmantoro, J. 2014. Kawruh Bejo: Ki Ageng Suryomentaram: Mencari Hakikat Kebahagiaan. Yogyakarta: Ilmu Giri.

Aristotle (trans: David Ross). 2009. Nicomachean Ethics. Oxford: Oxford University Press.

Bertens, Kees. 2013. Etika. Yogyakarta: Kanisius.

Bonneff, Marcel dan Crossley, Susan. 1993. “Ki Ageng Suryomentaraman, Javanese Prince and Philosopher (1892-1962)”, dalam Indonesia, No. 57, Archipel (Apr., 1993), pp. 49-69.

Bruinessen, Martin van. 2015. Kitab Kuning, Pesantren dan Tarikat. Yogyakarta: Gading, 2015.

Dhofier, Zamakhsyari. 2011. Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia. Jakarta: LP3ES.

Chang, William. 2015. Moral Spesial. Yogyakarta: Pustaka Kanisius.

Fikriono, Muhaji. 2018. Kawruh Jiwa: Warisan Spiritual Ki Ageng Suryomentaram. Tangerang Selatan: Javanica.

Gracia, Jorge. J.E. 1995. A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology. New York: SUNY Press.

Izutsu, Toshihiko. 1993. Konsep-Konsep Etika Religius Dalam Quran. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Mulder, Niels. 1998. Mysticism in Java: Ideology in Indonesia, Amsterdam: Pepin Press.

Nasuhi, Hamid. 2016. “Yasadipura I (1729-1803) Biografi dan Karya-karyanya”, dalam Al-Turats. Vol. 12. No. 3. September 2016.

Purwadi. 2007. Ilmu Kasampurnan: Mengkaji Serat Dewaruci. Yogyakarta: Panji Pustaka.

Rachels, James. 2012. The Element of Moral Philosophy. New York: McGrawHill.

Rusdy, Sri Teddy. 2014. Dalam Epistemologi Ki Ageng Suryomentaram: Tandhesan Kawruh Bab Kawruh. Jakarta: Yayasan Kertagama, 2014.

Santiko, Hariani. 2017. “Bhima dan Toya Pawitra Dalam Cerita Dewa Ruci”. dalam Amerta: Jurnal Penelitian dan Pengembangan Arkeologi. Vol. 35 No. 2, Desember 2017. hlm. 123-132.

Setyabudi, Muhammad Nur Prabowo dan Albar Adetary Hasibuan. 2017. Pengantar Studi Etika Kontemporer: Teoritis dan Terapan. Malang: Universitas Brawijaya Press.

Setyabudi, Muhammad Nur Prabowo. 2013. ”Meretas Kebahagiaan Utama di Tengah Pusaran Budaya Konsumerisme Global: Perspektif Etika Keutamaan Ibnu Miskawaih”. dalam Mukaddimah: Jurnal Studi Islam. Vol. 19 No. 1. Tahun 2013, hlm. 65-88.
Setyabudi, Muhammad Nur Prabowo. 2016. “Islamic Virtues in the Javanese Muslim Tradition: a Philosophical Investigation on Damardjati Supadjar’s Religious Ethics. dalam Ijtimaiyya: Journal of Muslim Society Reserarch. Vol. 1 No. 1. Septermber 2016, hlm. 1-20.
Setyabudi, Muhammad Nur Prabowo. 2014. “Dari Diri yang Fana Menuju Diri yang Abadi (Telaah Pemikiran Mistik Jawa Ki Ageng Suryomentaram)” dalam Jurnal Studi Islam: Mukaddimah. Vol. 20. No. 1. Tahun 2014. hlm. 125-149.
Soebardi. 1975. The Book of Cabolek: a Critical with Introduction, Translation, and Notes; a Contribution to the Study of the Javanese Mystical Tradition. Springer-Science+Business Media, B.V., 1975.
Supadjar, Damardjati. 2010. Sumurupa Byar-e: Menyingkap Rahasia Awal-Akhir Lahir Batin. Yogyakarta: Pusat Studi Pancasila UGM.
Supadjar, Damardjati. 2005. Wulang Wuruk Jawa: Mutiara Kearifan Lokal. Yogyakarta: Damar-Jati.
Supadjar, Damardjati. 2001. Mawas Diri: Dari “Diri” yang Tanggal, ke Diri yang “Terdaftar, Diakui, Disamakan” yakni Diri yang Terus Terang dan Terang Terus, Yogyakarta: Philosophy Press.
Suryomentaram, Ki Ageng. 1986. Ajaran-Ajaran Ki Ageng Suryomentaram I, II, III. Jakarta: Yayasan Idayu.
Suseno, Franz Magnis. 1985. Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa. Jakarta: Penerbit PT Gramedia.
Suseno, Franz Magnis. 2000. 12 Tokoh Etika Abad ke-20. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
Suseno, Franz Magnis. 2006. Etika Abad Kedua Puluh: 12 Teks Kunci. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
Wibowo, Setyo. 2010. Arête: Hidup Sukses Menurut Platon. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
Woodward, Mark R. 2012. Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan. Yogyakarta: LkiS.
Zoetmoelder, P.J. 1990. Manunggaling Kawula Gusti : Pantheisme dan Monisme Dalam Sastra Suluk Jawa. Jakarta: Gramedia.

Pemulia Jamee: Sebuah Narasi tentang Liyan

Siti Aliyuna Pratisti, Taufik Hidayat, Deasy Silvya Sari

Gelombang pengungsi Rohingya yang terdampar di Aceh pada awal tahun 2015 telah memberikan pandangan baru tentang Islam di Aceh. Di balik tindakan kemanusiaan tersebut, terungkap nilai Pemulia Jamee yang dijunjung tinggi oleh masyarakat Aceh. Pemulia Jamee adalah etika dalam menghormati tamu yang telah dipegang secara turun temurun oleh masyarakat Aceh. Tradisi ini memliki sejarah panjang dalam sejarah Aceh dan menjadi narasi psikokultural yang membentuk pandangan masyarakat Aceh terhadap pendatang, salah satunya pengungsi. Melalui penelusuran literasi dan wawancara dengan tokoh masyarakat, tulisan ini mencoba untuk menggambarkan bagaimana sejarah interaksi Aceh dengan berbagai bangsa dan ingatan masa lalu, menjadi dasar bagi tradisi Pemulia Jamee. Sebuah tradisi lokal yang mampu mendorong pemerintah Indonesia untuk memberikan ruang bagi para pengungsi Rohingya, atau sebut saja, penerimaan atas identitas liyan.

1. Pendahuluan

Krisis pengungsi yang disebabkan oleh konflik domestik di Myanmar telah menjadikan puluhan ribu etnis Rohingya terusir dan membanjiri wilayah Asia Tenggara untuk mencari perlindungan. Indonesia merupakan salah satu negara yang menjadi tempat pelarian para pengungsi melalui jalur laut (BBC, 2015). Menghadapi gelombang pengungsi Rohingya yang memuncak pada tahun 2015, Pemerintah Indonesia telah mengeluarkan Peraturan Presiden No.125/2016 tentang Penanganan Pengungsi Dari Luar Negeri. Dikeluarkannya peraturan ini mengindikasikan perubahan signifikan dalam penanganan pengungsi di Indonesia yang semula hanya mengacu pada dua tindakan, yaitu *repatriasi* dan *resettlement*[3].

Perubahan kebijakan penanganan pengungsi tersebut menjadikan Indonesia sebagai pemain kunci di Asia Tenggara dalam membuka jalur diplomasi humanitarian dengan Myanmar. Namun, terdapat satu hal yang seringkali luput dari perhatian, yaitu aksi kemanusiaan yang mendorong kebijakan penanganan pengungsi di Indonesia. Di awal 2015, aksi kemanusiaan dilakukan oleh para nelayan Langsa untuk menolong pengungsi Rohingya yang terkatung-katung di perairan Aceh. Ar Rahman, salah satu nelayan yang terlibat dalam proses evakuasi, menyatakan bahwa tindakan tersebut semata-mata atas dasar kemanusiaan (Missbach, 2016). Mereka lalu membawa para pengungsi ke Langsa dan memberi bantuan sekemampuan mereka[4]. Melalui tindakan ini, masyarakat Aceh telah menunjukkan bahwa nilai kemanusiaan tidak terbatas pada bangsa dan nasionalitas. Aksi ini menjadi salah satu indikasi bahwa masyarakat Aceh telah memainkan peran penting dalam perubahan kebijakan penanganan pengungsi di Indonesia, karena bagaimanapun, kebijakan sebuah negara tidak terlepas dari peran masyarakat didalamnya. Menurut Wendt (1995: 71) peran membentuk kesadaran manusia secara kolektif baik dalam tataran budaya ataupun dalam aktivitas sosial.

Besarnya peran masyarakat Aceh dalam penanganan pengungsi Rohingya menjadi dasar lahirnya tulisan ini. Aceh–kini dikenal sebagai provinsi yang menerapkan syariat Islam di

---

[3] Repatriasi, pemulangan ke negara asal; resettlement, penempatan ke negara ketiga sesuai peratuan UNHCR

[4] Wawancara dengan dengan sejumlah NGO (Dompet Dhuafa, ACT, PKPU) yang secara langsung berperan dalam penanganan pengungsi di Aceh

Indonesia–memiliki konstruksi budaya tersendiri dalam memaknai relasi dan interaksinya dengan bangsa lain yang dikenal dengan tradisi *Peumulia Jamee* (memuliakan tamu). Tradisi ini merupakan tradisi yang secara khusus dipegang teguh masyarakat Aceh yang banyak bermukim di persisir. Melalui pengamalan *Peumulia Jamee*, masyarakat Aceh senantiasa memberi ruang pada kehadiran identitas lain. Tradisi ini jugalah yang mendorong masyarakat untuk secara terbuka menerima pengungsi Rohingya di Langsa. Tanpa disangka-sangka, masyarakat Aceh yang terkenal ketat dalam tata aturan Islam, memiliki daya toleransi tinggi terhadap pendatang (atau sebut saja: *the others*). Warna khas budaya inilah yang akan akan diangkat dalam pembahasan tulisan ini. Melalui penelusuran sejarah interaksi masyarakat Aceh dengan bangsa lain, juga dengan pijakan konseptual narasi psikokultural, tulisan ini akan menggambarkan bagaiman tradisi *Pemulia Jamee* membangun konstruksi keterbukaan masyarakat Aceh. Adapun metode yang digunakan adalah metode kualilatif. Metode ini dilakukan melalui penelusuran literatur serta wawancara dengan tokoh dan akademisi Aceh. Pemilihan konsep dan pelaksanaan metode di atas tidak lain ditujukan untuk memberikan gambaran tentang tradisi Peumulia Jamee dan pengaruhnya pada bangun toleransi yang dipegang oleh masyarakat Islam Aceh.

2. Kerangka Konseptual: Narasi Psikokultural dan Konsepsi Yang Liyan

Tidak ada hubungan sederhana antara budaya dengan pembentukan sebuah narasi di masyarakat (Eller, 1999: 8). Walaupun demikian, kajian narasi psikokultural memiliki tempat dalam ranah studi identitas ketika para penstudinya berupaya mencari jawaban tentang akar dari konflik antar etnik. Pendekatan ini menawarkan sudut pandang menarik dalam mengkaji relasi berbagai kelompok identitas dengan memberikan penekanan pada sisi emosional dan ikatan psikologis yang terbentuk antar individu dalam kelompok (Bohleber, 2010: 5). Pandangan lain tentang narasi psikokultural dikemukakan oleh Ross (2007) yang menggambarkan bahwa narasi psikokultural merupakan nilai dan pandangan yang membentuk pilihan dan tindakan sebuah masyarakat. Ross (2007: 31) lalu mengurai sembilan faktor yang mendasari pembentukkan narasi psikokultural, antara lain: (1) metafora atas sejarah masa lalu, (2) adanya ingatan kolektif, (3) pemilihan narasi tertentu untuk dimunculkan (selectivity), (4) ketakutan dan ancaman pada identitas lain, (5) kesamaan pandangan atas tanggung jawab dalam kelompok, (6) narasi kelompok yang kuat dan berevolusi (berkembang dalam bentuk simbol), (7) adanya penyebaran narasi, (8) evolusi narasi, dan (9) bentuk klaim superioritas moral yang menganggap identitas lain lebih rendah. Faktor-faktor inilah yang menjadi elemen dasar dalam memahami narasi psikokultural dalam sebuah konflik identitas.

Namun, aplikasi pendekatan narasi psikokultural dalam studi identitas tidak berhenti pada penjelas konflik. Linenthal (2001) menggambarkan bahwa walaupun narasi psikokultural dapat menjurus pada konstruksi negatif melalui kehadiran redemptive narrative (menggunakan simbolisasi agama untuk berbagai kejadian yang dialami masyarakat) dan toxic narrative (narasi yang mempertahankan kegelisahan dalam masyarakat), tapi tidak mustahil untuk membangun sebuah progressive narrative yang mengacu pada upaya membangun kembali perdamaian dalam sebuah komunitas. Pandangan lain tentang sisi rekonstruktif dari narasi psikokultural dikemukakan oleh Kelman (1995) yang menggambarkan hubungan eksplisit antara proses perdamaian dengan budaya yang dianut oleh masyarakat. Sebuah konflik, menurut Kelman, dapat diakhiri melalui upaya perubahan narasi psikokultural masyarakat. Karena narasi digerakkan oleh emosi, maka perubahan dapat dilakukan melalui perubahan pada simbol dan ritual. Ia juga menyatakan bahwa narasi budaya yang kuat seringkali terangkum dalam kejadian sejarah, pagelaran budaya, hari raya keagamaan, serta dongeng yang diturunkan dari generasi ke generasi (Kelman, 1995). Salah satu contoh nyata bagaimana simbol dapat mengubah narasi dilakukan oleh figur seperti Nelson Mandela yang berhasil mengakhiri narasi apartheid di Afrika Selatan. Atau festival insklusif (yang melibatkan penganut Protestan dan Katolik) di Derby, Irlandia Utara, berhasil menurunkan ketegangan antar umat beragama yang tengah berkecamuk.

Kauffman (2001: 12) menyatakan bahwa narasi psikokultural dapat dimaknai sebagai kumpulan ingatan yang terangkum dalam cerita masyarakat, kesusastraan, musik hingga film yang didalamnya terdapat gambaran atas pandangan sebuah kelompok terhadap kelompok lain. Hal ini sejalan dengan pernyataan Ross tentang kriteria pembentukkan narasi yang didasarkan pada ingatan kolektif. Pandangan lain tentang ingatan kolektif dikemukakan Schafer (1982: 34) yang menarik hubungan tegas antara ingatan kolektif sebuah bangsa dengan narasi psikokultural yang terbentuk. Ingatan ini merupakan sebuah hasil dari konstruksi masa lalu melahirkan berbagai simbol dan makna baru, proses ini menggambarkan perubahan dari narasi sejarah yang lalu berubah menjadi narasi psikoluktural. Dalam sebuah konflik identitas, narasi psikokultural seringkali muncul sebagai bentuk agitasi yang mendorong konflik. Namun tidak selamanya narasi psikokultural antar kelompok hadir dalam bentuk yang destruktif, salah satu contohnya adalah narasi adaptif etnis Basque di Perancis yang sangat berbeda dengan narasi agresif etnis Basque di Spanyol.

Pada konteks inilah kita bersinggungan dengan Pemulia Jamee, sebuah pandangan turun temurun masyarakat Aceh tentang tamu (pendatang) yang terangkum dalam gerak budaya masyarakat Aceh. Walaupun tidak mengacu pada rekonstruksi pasca konflik, tradisi ini merupakan gambaran bagaimana narasi psikokultural mampu membentuk pilihan dan tindakan masyarakat. Dalam kasus masyarakat Aceh, pilihan dan tindakan ketika bersinggungan dengan ingatan kolektif terhadap yang liyan (the others)–atau dapat juga dikatakan relasi antara masyarakat Aceh dengan pendatang. Konsepsi liyan digunakan untuk membedakan mana yang menjadi bagian dan mana yang bukan bagian dari sebuah komunitas. Keberadaannya memiliki sejarah panjang dalam kajian ilmu sosial.

Salah satu pandangan awal tentang yang liyan dikemukakan oleh David Hume (dalam Decety dan Chaminade, 2003: 578) yang menyatakan bahwa “interaksi dengan yang liyan memberikan kesempatan refleksi, memunculkan simpati melalui komunikasi, yang terkadang berbeda dengan pandangan kita sendiri”. Howard (2000: 371) menegaskan posisi penting interaksi antara sebuah komunitas dengan yang liyan, karena melalui interaksi tersebutlah persepsi diri akan terbentuk. Aceh, sebuah bangsa yang dikelilingi oleh perairan memiliki sejarah panjang dalam interaksi dengan pendatang (Van Den Berg, 1952: 11). Interaksi ini membangun fleksibilitas yang terbentuk atas dasar pengalaman dan ingatan kolektif masyarakat dalam merekam interaksi dengan “yang liyan”. Dalam pembahasan selanjutnya, rekam jejak interaksi Aceh akan digali untuk memahami tradisi Pemulia Jamee yang menjadi dasar pandangan masyarakat Aceh terhadap pendatang.

3. Pembahasan

3.1 Memori tentang Yang Liyan

Persinggungan masyarakat Aceh selama berabad-abad dengan perdagangan antar bangsa, ditambah dengan kuatnya pengaruh Islam di Aceh dan percampuran berbagai etnis, telah memberi Aceh sebuah karakter yang khas. Letaknya yang berada di semenanjung pulau Sumatera, memberikan Aceh posisi strategis karena terletak di jantung jalur perdagangan Selat Malaka (Lebar, 1972: 12). Schroter (2010) menuturkan kronologi pencatatan interaksi Aceh dengan bangsa lain. Catatan pertama tentang Aceh ditulis pada abad 6 Masehi oleh Po-li, seorang Buddhist yang mengunjungi Sumetera pada masa Dinasti Liang. Hindu masuk pada abad 7 dan 8 Masehi, sedangkan gambaran pertama masyarakat Islam di Aceh tercantum dalam catatan perjalanan Marcopolo yang singgah di Sumatera pada tahun 1292. Namun, kapan tepatnya Islam masuk ke Aceh menyisakan perdebatan. Loeb (1935 dalam Sugihen,1982: 11) memperkirakan Islam masuk ke Aceh pada abad 7 dan 8 Masehi melalui para pedagang Parsi dan Gujarat, lebih awal dari perkiraan Hourgronje yang menyatakan bahwa Islam masuk ke Aceh pada abad 13 didasarkan pada perkembangan awal Kerajaan Samudra Pasai (Hasjmy, 1981). Interaksi selanjutnya adalah dengan Portugis yang masuk ke Aceh paska menguasai Melaka di

tahun 1511. Sedangkan interaksi dengan Belanda telah terjadi sejak memasuki abad 16 namun penaklukan Belanda terhadap kerajaan Aceh baru berhasil dilakukan pada tahun 1904. Bangsa lain yang memilliki hubungan secara langsung dengan kerajaan Aceh adalah kekaisaran Turki Ottoman yang terjalin pada kisaran abad 16 hingga 17. Adapun bangsa lain yang bersinggungan dengan Aceh melalui perdagangan diantaranya adalah Parsi, India dan Arab. Schroter (2010) menyatakan bahwa relasi Aceh dengan bangsa lain tidaklah selamanya terjalin dalam bentuk damai–sengketa dagang juga praktik kolonial kerap memunculkan persinggungan konfliktual. Aceh, menurut Schroter (2010), adalah bangsa yang telah terekspos pada dua kutub interaksi, mulai dari relasi damai hingga konflik berkepanjangan.

Kronologi diatas memberikan gambaran tentang relasi Aceh yang setidaknya terjalin dalam tiga bentuk, yaitu perdagangan, penyebaran agama, dan ikatan politik. Hingga abad ke 15, sistem politik dan ekonomi Aceh berada di bawah Kerajaan Islam Samudra Pasai yang membuka jalur perdagangan di Selat Malaka. Surutnya kekuasaan Kerajaan Samudra Pasai diganti dengan munculnya Kesultanan Aceh Darussalam yang pada abad 16 telah memiliki aliansi dengan kekaisaran Turki Ottoman (Ozay, 2011: 274). Reid (2010), menggambarkan bahwa aliansi kuat antara terjalin antara Kesultanan Aceh Darussalam dengan Kekaisaran Turki Ottoman lebih dari seratus tahun. Pertukaran antara keduanya memunculkan istilah “Lada Secupak”, yaitu pertukaran seimbang antara lada dengan meriam. Namun, berbeda dengan relasi politik dengan Turki yang bersifat damai, Portugis dan Belanda datang melalui relasi konfliktual dan upaya penaklukan. Adapun relasi penyebaran agama ditemukan dalam interaksi Aceh dengan bangsa Parsi, Arab dan India. Schroter (2010) mengemukakan bahwa Islam yang dibawa oleh Arab sesuai dengan adat istiadat masyarakat Aceh sehingga pengaruhnya dapat bertahan dan menghasilkan bentuk sinkretisme yang menarik dalam bentuk penggabungan adat (*custom*) dengan shariah (*Islamic law*). Kesesuaian ini bertahan bahkan ketika Aceh berada dibawah kekuasaan Belanda ataupun setelah bergabung dengan Indonesia. Kedekatan budaya ini tergambar melalui pemberian julukan “Aceh Serambi Mekah” (*The Meccah Veranda*) (Al-Makin, 2016: 6).

Interaksi Aceh dengan berbagai bangsa dan etnis yang terjadi selama ratusan tahun telah meninggalkan rekam jejak yang mewujud pada penampilan fisik masyarakt Aceh dan ingatan kolektif yang dibagi bersama. Lebar (1972: 15) memberikan gambaran tentang penampilan fisik masyarakat Aceh yang merupakan campuran antara berbagai etnis antara lain: dataran tinggi Padang, etnis Batak, orang Pulau Nias, Jawa, Arab, India dan Portugis. Karakter campuran ini secara umum terlihat pada masyarakat Aceh di pesisir. Perbedaan ini kemudian memunculkan penyebutan “*ureung tunong*”, yaitu orang yang tinggal di dataran tinggi, dan “*ureung baroh*”, yaitu orang yang tinggal di pesisir (Sugihen,1982: 10). Sedangkan ingatan kolektif mengacu pada sejarah panjang interaksi Aceh dengan masyarakat luar, sehingga penerimaan dan toleransi yang sangat tinggi terhadap pendatang merupakan karakter yang terbentuk dari ingatan kolektif atas interaksi dengan orang luar. Kondisi ini berbeda dengan konstruksi masyarakat Gayo yang memiliki struktur intra-kekerabatan (*intra-kin relationship*). Karena mendiami wilayah pegunungan, masyarakat Gayo memiliki interaksi lebih sedikit dengan pendatang ketimbang masyarakat Aceh di pesisir–yang pada akhirnya mempengaruhi konstruksi masyarakat dan membentuk pola interaksi yang lebih tertutup (Hurgronje dalam Schroter, 2010).

Namun, ketika Aceh mengalami konflik selama lebih dari tiga puluh tahun yang disebabkan oleh konflik antara Gerakan Aceh Merdeka (GAM) dengan Pemerintah Indonesia, kajian tentang masyarakat Aceh hampir sepenuhnya terputus. Schroter (2010) menyatakan bahwa keterputusan ini didasarkan pada sulitnya akses bagi para peneliti untuk masuk dan mengkaji Aceh pada kurun waktu tersebut. Kondisi ini juga mengakibatkan terputusnya studi narasi psikokultural masyarakat Aceh. Kebuntuan tersebut baru berhasil didobrak ketika GAM menyatakan diri untuk menyerah dan kembali menjadi bagian Indonesia. Salah satu studi lengkap tentang Aceh pada masa konflik

ditulis oleh Aspinal (2008) yang menyajikan kondisi selama konflik berlangsung. Menurutnya, identitas masyarakat di Aceh saat itu dibangun atas garis tegas yang membedakan antara orang aceh dengan orang Indonesia. Pemisahan ini dilakukan GAM untuk memetakan dukungan politik. Tindakan ini didasari oleh ideologi separatisme yang bertujuan untuk membangun pandangan bahwa Aceh bukanlah bagian dari Indonesia.

Titik balik reformasi identitas masyarakat terjadi paska bencana Tsunami tahun 2004. Bencana ini bukan hanya mengubah dinamika konflik, namun juga merekonstruksi relasi antara orang Aceh dengan pendatang. Al-Makin (2016: 8) memetakan formulasi psikokultural masyarakat Aceh paska tsunami yang didasarkan pada tiga hal, yaitu trauma bencana, rasa terima kasih atas pemberian bantuan, dan penerapan peraturan daerah syariah. Ketiga faktor tersebut membentuk karakter Islam yang khas dan memberi pengaruh signifikan dalam pembentukan kembali persepsi diri dan yang liyan (*self and other*) bagi masyarakat Aceh. Terdapat tiga pembedaan yang kemudian berlaku di masyarakat Aceh, yaitu pembedaan antara Muslim dan Non-Muslim, korban dan penolong, penduduk dan tamu. Melalui wawancara dengan berbagai sumber, ketiga pembedaan tersebut didasari oleh persepsi sebagai berikut[5]:

1. Pembedaan yang pertama, yaitu antara Muslim dan Non-Muslim dinyatakan dalam Pasal 4 tentang Peraturan Daerah Propinsi Daerah Istimewa Aceh Nomor 5 Tahun 2000 tentang Pelaksanaan Syariat Islam menyatakan bahwa "*Setiap pemeluk Agama Islam wajib menaati, mengamalkan/menjalankan Syariat Islam secara kaffah dalam kehidupan sehari-hari dengan tertib dan sempurna*". Sedangkan bagi Non-Muslim yang bermukim di Aceh, diwajibkan untuk menghormati pelaksanaan syariat Islam di Daerah Istimewa Aceh. Pembacaan aturan ini memberikan kejelasan bahwa aturan syariat Islam hanya berlaku pada masyarakat Aceh yang memeluk agama Islam. Hal ini menggambarkan bahwa toleransi antar agama tetap dijaga.
2. Pembedaan kedua didasarkan pada relasi antara korban dan penolong. Identitas ini terbentuk paska terjadinya bencana tsunami yang menghancurkan Aceh. Pada kondisi tersebut terbentuk relasi intens antara masyarakat Aceh dengan pihak luar yang memberikan pertolongan kemudian memunculkan persepsi diri (korban) dan yang liyan (sebagai penolong). Konstruksi identitas ini menjadi salah satu dorongan bagi masyarakat Aceh untuk memberikan bantuan kepada pengungsi Rohingya yang berada dalam konteks identitas yang sama–namun kali ini masyarakat Aceh berada pada peran yang berbeda, yaitu menjadi pemberi bantuan.
3. Konstruksi identitas ketiga yaitu pembedaan antara penduduk lokal dan tamu memiliki sandingan dengan relasi panjang Aceh pada masa sebelum kolonial. Interaksi dengan berbagai bangsa melalui perdagangan, aliansi politik dan penyebaran agama, telah membentuk budaya toleransi yang kuat pada masyarakat Aceh.

Ketiga pembedaan di atas menggambarkan keterbukaan masyarakat Aceh kepada pendatang. Aturan Islam secara ketat dijalankan oleh masyarakat Aceh dengan tetap menjunjung perbedaan dan toleransi. Sedangkan rasa kemanusiaan pada pendatang hadir dari ingatan akan bencana tsunami. Adapun tradisi penghormatan pada tamu dikenal dengan *Pemulia Jamee*. Alfian (1977: 105) menyatakan bahwa pembedaan antara penduduk lokal dan tamu mengacu pada tradisi dan kebiasaan masyarakat Aceh yang merupakan sinkretisme antara tradisi Aceh dengan nilai-nilai Islam. Sebuah tradisi yang tersimpan dalam narasi psikokultural yang membentuk sikap toleransi dan keterbukaan pada pendatang.

---

[5] Hasil wawancara dengan *The Aceh Insitute* (2017) dan penelusuran dokumen Peraturan Daerah Propinsi Daerah Istimewa Aceh Nomor 5 Tahun 2000 tentang Pelaksanaan Syariat Islam.

3.2 *Pemulia Jamee* sebagai Narasi Psikokultural

Tamu memiliki posisi istimewa dalam tradisi Aceh. Budaya *Peumulia Jamee Adat Geutanyoe* merupakan cara masyarakat Aceh dalam menyambut dan memuliakan tamu. Adapun yang dimaksud dengan tamu dalam tradisi Aceh memiliki makna yang luas–secara umum dapat dikatakan pendatang (non-lokal), namun dalam uraian Naskah Adat atau dikenal dengan sebutan "Perintah Segala Raja-Raja", tamu mengacu pada: utusan kerajaan dan para pedagang[6] (Harun et.al., 1985). Dalam konteks yang lebih luas, tamu atau pendatang mengacu pada relasi masyarakat Aceh dengan bangsa atau etnis lain, sebagaimana digambarkan dalam interaksi dengan berbagai lembaga asing paska tsunami, ataupun dalam persinggungan dengan para pengungsi Rohingya. Schroter (2010) menegaskan bahwa imigran yang telah bermukim lama di Aceh tidaklah masuk dalam kategori tamu walaupun memang terdapat istilah "*aneuk jameu*" (anak dari tamu) yang mengacu pada generasi kedua dari pendatang (baik dari Cina, India, Arab, atau Eropa, juga mengacu pada migran dari daerah sekitar, seperti Batak Karo, Minangkabau juga Jawa). Dalam konstruksi masyarakat Aceh, *aneuk jameu* bukanlah pendatang, melainkan bagian dari masyarakat multikultural provinsi Nangro Aceh Darussalam.

Pada praktiknya, tradisi *Peumulia Jamee* tersirat dalam berbagai kebiasaan serta adat dan budaya masyarakat Aceh. Pola sikap dan tindakan ini merupakan bentuk dari narasi psikokultural yang dipegang teguh oleh masyarakat Aceh, baik secara sadar ataupun tidak sadar. Dalam upaya penyelamatan pengungsi Rohingya, para nelayan Langsa tergerak untuk menolong pengungsi atas dua dorongan, yaitu kemanusiaan dan tradisi *Pemulia Jamee*[7]. Tradisi *Pemulia Jamee* pulalah yang mendasari ajakan para ulama dalam mendorong masyarakat Aceh untuk membantu para pengungsi. Hal ini sejalan dengan keterangan ACT Aceh (Lembaga Non-Pemerintah yang menangani pembangunan shelter dan penanganan pengungsi di Aceh), bahwa pemberian bantuan yang dilakukan oleh masyarakat, didorong oleh tradisi tersebut[8]. Hadirnya tradisi *Peumulia Jamee* dalam penerimaan pengungsi Rohingya, menurut *The Aceh Insitute* (2017), merupakan bentuk keramahan masyarakat Aceh. Tindakan ini menyimbolkan sikap keterbukaan, bersebrangan dengan persepsi umum yang menempatkan pengungsi sebagai ancaman kuat terutama pada negara dengan ekonomi rendah (Leong, 2008). *Pemulia Jamee*, bersandingan dengan solidaritas kemanusiaan, telah membentuk sikap keramahtamahan masyarakat Aceh, yang secara nyata memiliki akar pada nilai-nilai tradisi dan agama.

Definisi Kaufman (2001) yang menyatakan bahwa narasi psikokultural terangkum dalam gerak budaya masyarakat seperti musik dan kesustraan, tergambar secara nyata dalam tradisi *Pemulia Jamee*. Beberapa bentuk budaya masyarakat Aceh yang merangkum nilai-nilai penghormatan kepada tamu, diantaranya:

1. Bentuk Simbolik yaitu melalui pertunjukan seni tari ranup lampua. Tari ini memiliki gerakan salam sembah, memetik sirih lalu membuang tangkainya, membersihkan sirih, menyapukan kapur, lalu memberi gambir dan pinang, sampai menyuguhkan sirih kepada tamu yang datang (Murtala, 2009)

---

[6] Dalam Naskah Adat, terdapat uraian pada "*Majlis yang ketiga puluh satu pasal peri menyatakan arti utusan. Adapun murad dari pada utusan itu, pandai, yakni tahu ia berkata-kata di hadapan majlis raja itu seperti raja kedua*" (Harun et.al., 1985: 23). Sedangkan aturan tentang utusan dagang diurai sebagai berikut, "*Adat taraf utusan. Adapun akan taraf utusan yang membawa surat akan hadarat duli Syah Alam maka tempat duduknya di balai furdah di atas syahbandar dan Raja Sati Muda, maka apabila tiada ia akan membawa surat maka duduknya di bawah Raja Sati Muda di atas syahbandar. Demikianlah tarafnya utusan.*" (Harun et.al., 1985: 91)

[7] Salah satu bentuk dokumentasi dapat dilihat pada video berjudul Peumulia Jamee: A Documentary (Clarissa Sih, 2016), https://www.indiegogo.com/projects/peumulia-jamee-a-documentary

[8] Wawancara dengan Perwakilan ACT Aceh

2. Bentuk *reusam* atauu kebiasaan. Sistem tradisi yang berdasarkan norma-norma adat telah diwariskan secara turun temurun serta amat diresapi oleh ajaran-ajaran Islam dalam bahasa aceh disebut *reusam* (kebiasaan). *Reusam* berasal dari bahasa Arab, rasam, yang berarti kebiasaan, cara, adat istiadat. Peumulia Jamee adalah salah satu bentuk *reusam* yang dilakukan tidak hanya dalam bentuk simbolik upacara adat atau keagamaan, tapi juga dalam kesaharian masyarakat Aceh Alfian (1977: 105).
3. Dalam Naskah Adat. Terdapat sumber klasik yang menggambarkan tradisi Peumulia Jamee yaitu Naskah Adat atau dikenal pula dengan sebutan “Perintah Segala Raja-Raja”. Naskah Adat merangkum uraian tentang etika, silsilah serta aturan kerajaan Aceh pada masa Raja Taj As-Salatin. Naskah Adat disalin oleh Isma’il bin Ahmad sekitar tahun 1231 Hi/1815 M yang yang menjadi dasar aturan serta etiket hukum yang juga dijunjung oleh penguasa juga masyarakat. Walaupun tidak secara langsung membahas tentang tamu dalam arti yang dikenal saat ini, namun pasal tersebut memberikan gambaran tentang bagaimana tradisi klasik Aceh memberikan tempat istimewa pada seorang utusan (Harun et.al., 1985).
4. Dalam Pantun Tradisi. Bentuk sastra klasik lainnya yang menuturkan tentang adat menjamu tamu adalah Pantun tradisi Aceh Bungong Rampoe (Gubahan Sastra Aceh) (Zainudin, 1965). Salah satu pantun berjudul *Panton/Radat Rapa’i*[9] mengutarakan tukar kata dalam menerima tamu yang sangat kental dengan tradisi Islam (Zainudin, 1965: 64). Dalam tradisi Aceh, pantun dan hikayat ditulis dalam bahasa Arab atau Melayu, mampu menggambarkan keadaan masyarakat pada era dimana hikayat tersebut ditulis (Alfian 1977: 32).

Melalui sumber-sumber diatas, yaitu naskah adat dan pantun tradisi, terbukti bahwa tradisi menghormati tamu telah hidup dalam masyarakat Aceh sejak dahulu kala. Sumber lain yang mendasari tradisi Peumulia Jamee adalah ajaran Islam. Mengacu pada hadist yang diriwayatkan al-Bukhari dan Muslim, penghormatan kepada tamu berkaitan dengan keimanan, “Barang siapa beriman kepada Allah dan hari Akhir, hendaknya memuliakan tamunya” (HR. al-Bukhari dan Muslim). Riezal et, al (2018: 199), menyebutkan bahwa saat ini, nilai-nilai *Peumulia Jamee* ditanamkan pada masyarakat melalui kurikulum sekolah. Nilai-nilai *Peumulia Jamee* yang terkait dengan nilai agama, adat, budaya, moral, dan sosial, serta dapat diterapkan dalam beberapa mata pelajaran yang relevan. Selain pada kurikulum sekolah, tradisi *Peumulia Jamee* juga ditanamkan melalui pengajaran para ulama. Dalam tradisi Aceh, *Peumulia Jamee* adalah salah satu dasar filsafat yang tercermin dalam praktik keagamaan dan kesaharian. Fungsinya adalah memberikan arahan moralitas dan bentuk relasi sosial. Karenanya, tradisi *Peumulia Jamee* masih kuat dipertahankan masyarakat Aceh hingga saat ini. Pengajaran di sekolah-sekolah sejalan dengan pandangan Alfian (1977: 102) yang menyatakan bahwa walaupun suatu norma telah demikian membudaya dalam suatu masyarakat serta telah demikian melembaga, namun belum tentu norma-norma itu telah benar-benar meresap pada diri masing-masing anggota masyarakat. Sehingga upaya internalisasi tradisi Peumulia Jamee tetapi harus dilakukan.

Melalui penelusuran berbagai bentuk budaya dan tradisi masyarakat Aceh diatas, dapat dikatakan bahwa narasi *Pemulia Jamee* tersirat dalam berbagai nilai yang dianut masyarakat Aceh. Keberadaannya menjadi vital dalam mendasari keterbukaan dan toleransi masyarakat Aceh atas kehadiran pendatang. Jika mengacu pada pembedaan fungsi narasi yang dikemukakan Linenthal (2001), *Pemulia Jamee* hadir dalam bentuk narasi progresif yang berfungsi membangun kembali nilai-nilai yang hancur dalam sebuah konflik. Sifat terbuka masyarakat Aceh yang terusik karena penaklukan kolonialisme dan gerakan separatisme, muncul kembali melalui kuatnya ingatan kolektif masyarakat Aceh akan sejarah interaksi yang telah

[9] Rapa'i merupakan nyanyian yang berirama satu-satu, lambat, lama kemudian berubah cepat diiringi dengan gerak tubuh yang masih berposisi duduk bersimpuh, meliuk ke kiri dan ke kanan.

terjalin selama berabad-abad. Pengaruh lain dari narasi *Pemulia Jamee* sangat terasa pada pembentukkan persepsi masyarakat terhadap yang liyan (*the others*). Lombard (2005) menyatakan bahwa adalah alamiah bagi sebuah bangsa untuk membentuk persepsi ancaman pada identitas lain yang belum dikenalnya[10], sehingga penolakan seringkali merupakan respon pertama dalam penerimaan atas pendatang. Namun, kehadiran narasi *Pemulia Jamee* membentuk persepsi lain bagi masyarakat Aceh, bahwa setiap pendatang haruslah dihormati. Walau terdapat intensi konflik, namun kondisi penghormatan adalah prasyarat yang dipertahankan masyarakat Aceh pada setiap awal interaksi.

Bentuk penghormatan pulalah yang hadir dalam interaksi antara masyarakat Aceh dengan pengungsi Rohingya. Melalui kuatnya tradisi *Peumulia Jamee*, masyarakat Aceh telah membuktikannya bawah persepsi terhadap pengungsi bukanlah monopoli negara. Masyarakat, khsusnya masyarakat Aceh, membuktikan pula bahwa walaupun terjadi friksi sosial, masyarakat Aceh tetap terbuka dan tidak berkeberatan apabila pengungsi diintegrasikan secara sosial (Missbach, 2016). Dalam pandangan masyarakat Aceh, pengungsi merupakan tamu yang harus dihormati. Bentuk keterbukaan dan keramahan khas inilah yang pada akhirnya mendorong pemerintah Indonesia untuk mengubah pendekatannya terhadap pengungsi. Dengan kata lain, tradisi *Peumulia Jamee* menjadi bukti nyata bawah kekuatan budaya dan politik daerah mampu mendorong perubahan kebijakan negara. Masyarakat Aceh, melalui narasi *Pemulia Jamee*, telah menjadi pengingat bagi seluruh bangsa Indonesia untuk senantiasa memelihara toleransi dan penghormatan pada identitas lain–terlepas dari etnis, ras maupun agama.

4. Kesimpulan

Aceh merupakan salah satu wilayah dengan karakter khas dengan narasi psikokultural yang khas pula. Karena berada pada jalur perdangan, Aceh memiliki sejarah interaksi panjang dengan berbagai bangsa dan etnis asing. Ingatan akan relasi inilah yang meghadirkan sebuah tradisi yang dikenal dengan *Pemulia Jamee*, atau tradisi memuliakan tamu. Kuatnya tradisi ini menjadi landasan bagi masyarakat dalam memilih sikap dan tindakan, khususnya dalam interaksi dengan identitas liyan (*the others*). Narasi *Pemulia Jamee* terangkum dalam beragam gerak budaya masyarakat Aceh, diantaranya dalam bentuk simbolik seperti tarian, nilai agama, hingga bangun kesusasteraan. Narasi ini pulalah yang mendorong masyarakat Aceh untuk menolong dan memberi ruang pada pengungsi Rohingya yang terdampar di perairan Langsa pada tahun 2015. Fakta tersebut mendukung dua pokok pandangan yang dikaji dalam tulisan ini, yaitu: (1) bahwa nilai budaya masyarakat mampu mempengaruhi kebijakan sebuah negara; dan (2) masyarakat Islam Aceh memiliki konstruksi narasi psikokultural tersendiri dalam memaknai relasinya dengan identitas lain. Islam di Aceh yang terkenal tegas, ternyata mampu memberikan ruang toleransi pada pendatang. Narasi *Pemulia Jamee* merupakan sebuah cermin bagi bangsa Indonesia untuk mampu mengubah persepsi keterancaman, menjadi relasi keterbukaan dan perhormatan kepada yang liyan.

Daftar Pustaka

Alfian (ed.). 1997. Segi-segi Sosial Budaya Masyarakat Aceh. Jakarta: LP3ES.

Al-Makin. Islamic Acehnese Identity, Sharia and Chistianization Rumor: A Study of the Narratives of the Attack on the Bethel Church in Penauyong, Banda Aceh. Journal of Indonesian Islam; Vol. 10, No. 1, hal. 1-36

Aspinal, E. 2008. Conflict, Violence and Displacement in Indonesia. Southeast Asia Program Publication. New York: Cornell University Press.

BBC. 2015. Indonesia akui 'tolak' pengungsi Rohingya. https://www.bbc.com/indonesia/multimedia /2015/05/150511_audio_rohingya.

[10] Lombard memberikan contoh bagaimana Barat mempersepsikan Bali sebagai "neraka" sebelum pada akhirnya ditaklukan (dan muncul persepsi baru)

Bohleber, W. 2010. Destructiveness, Intersubjecticity, and Trauma: The Identity Crisis of Modern Psychoanalysis, London: Karnac Books Ltd.
Decety, J, Chaminade, T. 2003. When the Self Represents the Other: A New Cognitive Neuroscience View on Psychological Identification. Consciousness and Cognition; 2003, Vol. 12, hal. 577–59.
Eller, J.D. 1999. From Culture to Ethnicity to Conflict: An Anthropological Perspective on International Ethnic Conflict. Ann Arbor: University of Michigan Press.
Harun, R,Tjut Rahma M.A. Gani. 1985. Adat Aceh. Jakarta: Proyek Penerbitan Buku Sastra Indonesia dan Daerah, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
Hasjmy, A. 1981. Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia. Bandung: Al-Ma'arif.
Howard, J. 2000. Social Psychology of Identity, Annual Review Sociology; 2000, Vol. 26, hal. 367–93.
Kaufman, S. J. 2001. Modern Hatreds: The Symbolic Politics of Ethnic War. Ithaca and London: Cornell University Press.
Kelman, H. 1995. Contributions of an Unofficial Conflict Resolution Effort to the Israeli–Palestinian Breakthrough. Negotiation Journal; 1995, Vol. 11, hal. 19–27.
Lebar, FM. 1972. Ethnic Groups of Insilar Southeast Asia, Vol. 1: Indonesia, Andaman Island & Madagascar. Connecticut: Human Relations Area Files Inc.
Leong, C.H. 2008. A Multilevel Research Framework for the Analyses of Attitudes toward Immigrants. International Journal of Intercultural Relation; 2008, Vol. 32, No. 2, hal. 115-129
Linenthal, E.T. 2001. Preserving Memory: The Struggle to Create America's Holocaust Museum. New York: Columbia University Press.
Lombard, D. 2005. Nusa Jawa Silang Budaya: Batas-batas Pembaratan (Cetakan ke-3). Jakarta: Gramedia.
Missbach, A,. Rohingya Refugees in Aceh, Indonesia: Hostile Hospitality. Middle East Institute, http://www.mei.edu/content/map/rohingya-refugees-aceh-indonesia-hostile-hospitality; 2016
Murtala. 2009. Tari Aceh: Yuslizar, dan Kreasi yang Mentradisi. Banda Aceh: No Goverment Individual Publisher.
Ozay, M. 2011. The Sultanate of Aceh Darussalam as a Constructibe Power. International Journal of Humanities and Social Science: 2011, Vol. 1, No. 11, hal. 274-283
Reid, A. 2010. Aceh and the Turkish Connection. dalam Aceh: History, Politics and Culture. Singapura: Institute of Southeast Asian Studies.
Riezal, C, Joebagio, H., Susanto. 2018. Upaya Internalisasi Nilai-Nilai Budaya Peumulia Jamee Masyarakat Aceh dalam Pembelajaran Sejarah. Briliant: Jurnal Riset dan Konseptual; 2018, Vol. 3, No. 2, hal. 190-200
Ross, M. H. 2007. Cultural Contestation in Ethnic Conflict, New York: Cambridge University Press.
Schafer, R. 1982. The Relevance of the "Here And Now" Transference Interpretation to the Reconstruction of Early Development. International Journal of Psychoanalysis; 1982, 63: 77–82
Schröter, S. 2010. Acehnese Culture(s): Plurality and Homogeneity. Aceh: History, Politics and Culture. Singapura: Institute of Southeast Asian Studies.
Van Den Berg, H.J, Kroekamp, H, Simandjoenta, I.P. 1952. Dari Panggung Peristiwa Sedjarah Dunia. Groningen: J.B Wolters.
Wendt, A. 1995. Constructing International Politics. International Security; 1995, Vol. 20, No. 1, p, 71-81
Zainuddin, H.M. 1965. Bungong Rampoe (Gubahan Sastra Atjeh). Medan: Pustaka Iskandar Muda.

SERI STUDI KEBUDAYAAN II

INDONESIA SEBAGAI RUANG IMAJINASI

RUANG IMAJINASI DALAM PENDIDIKAN

Pendidikan Dasar untuk Masyarakat Adat dan Kebangsaan: Pembelajaran dari Tiga Model Pendidikan Adat di Indonesia

Anggi Afriansyah, Dini Kusumaningrum, Herry Yogaswara, Vera Bararah Barid, Sugih Biantoro

Keberadaan masyarakat (hukum) adat telah diakui oleh konstitusi, dipagari oleh beberapa undang-undang sektoral, beberapa peraturan menteri, hingga berbagai peraturan daerah. Terkait sektor pendidikan, sesuai amanat UU Sistem Pendidikan Nasional dalam pasal 5 ayat 3 disebutkan bahwa Warga negara di daerah terpencil atau terbelakang serta masyarakat adat yang terpencil berhak memperoleh pendidikan layanan khusus, merupakan sebuah pengakuan bahwa keberadaan masyarakat adat menjadi bagian dari kebijakan sistem pendidikan nasional. Secara lebih eksplisit, Permendikbud 72 tahun 2013 tentang Pendidikan Layanan Khusus (PLK) memberikan fokus tentang pentingnya pendidikan untuk masyarakat adat. Tetapi, realitas keberadaan masyarakat adat di Indonesia yang sangat beragam, khususnya terkait kondisi geografis, kontak-kontak dengan budaya luar, dan akses terhadap pendidikan menjadikan PLK untuk masyarakat adat sangat bervariasi. Tidak ada suatu model yang dapat diterapkan pada semua ekosistem masyarakat adat di Indonesia. Narasi pendidikan bagi masyarakat adat, tidak dapat diperlakukan secara seragam. Empat model empiris pendidikan untuk masyarakat adat, yaitu pendidikan pada Orang Rimba wilayah Makekal di Taman Nasional Bukit Dua Belas Jambi; pendidikan sekolah dasar negeri di Kasepuhan Cirompang Lebak Banten; pendidikan Sekolah Uma di Kepulauan Mentawai, Sumatera Barat dan Sekolah Adat Samabue di Kabupaten Landak, Kalimantan Barat. Keempat model tersebut memberikan berbagai kekayaan modal sosial dan kultural yang sulit untuk diseragamkan. Tetapi belajar dari keempat model pendidikan tersebut, beberapa hal yang mempunyai kesamaan adalah, (1) adanya orang-orang yang secara konsisten merawat keberadaan pendidikan tersebut, (2) adanya organisasi non pemerintah yang terlibat dan (3) keberadaan pemerintah sebagai fasilitator. Dalam makalah ini kami berargumentasi, bahwa pendidikan untuk masyarakat adat yang berdasarkan pada nilai-nilai adat lokal, basis produksi lokal, dan pertemuan dengan nilai-nilai kebangsaan Indonesia bukanlah hal yang saling meniadakan, melainkan saling melengkapi. Hal ini terjadi karena nilai-nilai kebangsaan itu sendiri banyak dilandasi oleh nilai-nilai lokal dari berbagai suku bangsa di Indonesia. Keempat model pendidikan adat tersebut telah membuktikan pertemuan nilai-nilai tersebut.

1. Pendidikan Adat dan Kebangsaan

Merujuk pada data UNESCO (2016), saat ini terdapat sekitar 370 juta *indigenous people* di dunia yang ada di 90 negara. Mereka merupakan 5 persen populasi dunia akan tetapi mencapai 15 persen dari yang termiskin. Mereka bicara dalam 7.000 bahasa di dunia dan mewakili 5.000 budaya yang berbeda. Masyarakat adat telah mengembangkan sistem pengetahuan, nilai, institusi, praktik dan ekonomi secara mandiri dengan berdasar pada pengelolaan sumber daya alam yang berkelanjutan. Masyarakat adat memiliki metode budaya mereka sendiri dalam mentransmisikan pengetahuan. Akan tetapi, hadirnya negara melalui pendidikan formal seringkali mengabaikan praktik-praktik yang dilakukan oleh masyarakat adat tersebut. Diskriminasi sering terjadi melalui operasi pendidikan formal yang diusung oleh negara. Hambatan pendidikan bagi siswa yang berasal dari kelompok masyarakat adat antara lain adalah stigma yang disematkan terhadap masyarakat adat, pemosisian masyarakat adat sebagai pihak yang memiliki derajat lebih rendah, diskriminasi dan rasisme di lingkungan sekolah termasuk pada materi dan buku teks, perbedaan bahasa antara siswa dengan guru, rendahnya prioritas pemerintah terhadap

masyarakat adat yang tercermin pada guru yang kurang terlatih dan sumber daya yang amat terbatas (UNESCO, 2016).

Masyarakat adat mendapatkan hak yang sama dan setara untuk memperoleh pendidikan. Sebagaimana yang termaktub dalam UU Sisdiknas No 20 tahun 2003, pendidikan adalah hak dasar kemanusiaan yang harus dapat dinikmati secara layak dan merata oleh setiap masyarakat. Hak dasar kemanusiaan yang termaktub dalam UU ini merupakan hak asasi yang secara kodrati melekat pada diri manusia, bersifat universal, dan langgeng semenjak seseorang dilahirkan ke dunia. Hak asasi kemanusiaan ini mengandaikan pemenuhannya hanya bisa dicapai dan terpenuhi dengan perlindungan, penghormatan, dan tidak boleh diabaikan, dikurangi, atau dirampas oleh siapa pun. Maka negara sebagai institusi resmi wajib melaksanakan, memfasilitasi, dan memudahkan setiap warga negara untuk mengakses pendidikan. Mendapatkan layanan pendidikan yang berkulitas sudah sewajarnya diperoleh oleh setiap anak bangsa, termasuk masyarakat adat yang membutuhkan layanan pendidikan khusus. Dalam konteks inilah, penyelenggaraan pendidikan bagi masyarakat adat menjadi penting. Pendidikan masyarakat adat di sini, harus mampu meningkatkan kualitas hidup serta menjamin keberlangsungan kehidupan komunitas adat. Fokus pada pada upaya memelihara ilmu pengetahuan dan kearifan lokal, melibatkan tokoh adat dan masyarakat, melindungi potensi dan budaya lokal termasuk perlindungan hak ulayat dan masyarakat adat, mengoptimalkan sumber-sumber lokal (budaya, ekonomi, alam), serta memerhatikan kerjasama dengan beragam kalangan. Maka, pendidikan bagi masyarakat adat wajib memerhatikan karakteristik, keunikan, dan kekhasan tiap masyarakat adat yang berbeda satu dengan lainnya. Narasi pendidikan yang penuh penyeragaman tidak dapat dilakukan untuk pendidikan adat. Layanan pendidikan adat perlu memberikan ruang bagi praktik dan pewarisan ajaran juga pengetahuan leluhur yang sudah mengakar di masing-masing masyarakat adat. Dengan demikian pendidikan masyarakat adat mesti mendayagunakan setiap potensi yang ada di sekitar lingkungannya.

Sementara ini, pendidikan masyarakat adat lebih banyak dilakukan oleh organisasi masyarakat secara mandiri dengan memanfaatkan dana-dana dari masyarakat atau lembaga internasional. Semangat kesukarelaan yang membuat proses pendidikan masyarakat adat masih tetap eksis. Padahal pemenuhan hak atas pendidikan yang merupakan hak setiap anak bangsa. Kondisi saat ini hak mendapat pendidikan tidak sepenuhnya dapat dinikmati oleh anak-anak masyarakat adat. Sehingga, menjadi perhatian penting bagi pemerintah pusat maupun daerah untuk memberikan porsi yang memadai bagi pemenuhan pendidikan bagi masyarakat adat. Pengelola layanan pendidikan masyarakat adat begitu berbeda dengan pengelola di lembaga pendidikan formal. Militansi dan daya juang dari pengelola untuk pendidikan masyarakat adat sangat diperlukan bagi keberlangsungan dan keberhasilan proses pendidikan. Ketelatenan mereka dalam mengawal pendidikan masyarakat adat menjadi hal yang utama. Sehingga, perekrutan personal guru ataupun pengelola tidak dapat mengikuti pola perekrutan di lembaga pendidikan formal. Mereka yang terlibat pada pengelolaan pendidikan masyarakat adat tidak hanya bertumpu pada kualifikasi akademik saja, tetapi juga harus memiliki fokus dan *passion* pemberdayaan masyarakat. Kemampuan pedagogik, pemahaman mengenai masyarakat adat yang didampingi, serta kemampuan menjalin relasi dengan masyarakat adat juga disertai kemampuan manajerial organisasi yang memadai adalah syarat mutlak bagi siapapun yang terjun ke dalam pendidikan masyarakat adat. Pemahaman mendasar pengelola terhadap isu masyarakat adat menjadi hal yang paling utama dalam keberhasilan pendidikan masyarakat adat. Pengelola harus memahami kondisi sosial, budaya, sejarah, maupun aturan-aturan dari masyarakat yang didampinginya. Harus ada keterikatan yang kuat antara pengelola dengan masyarakat adat yang didampinginya. Manajemen pengelolaan pendidikan masyarakat adat, seperti yang dikemukakan sebelumnya, sangat jauh berbeda dengan pengelolaan pendidikan formal. Mekanisme dan standar pengelolaannya juga akan berbeda dengan pendidikan formal. Hubungan yang dijalin antara pengelola dengan masyarakat pun akan berbeda. Ikatan erat antar

pengelola dengan masyarakat adat yang didampingi akan memengaruhi keberhasilan pendidikan.

Pendidikan efektif untuk masyarakat adat adalah pendidikan yang mampu menjawab permasalahan komunitas adat. Hal ini sebagaimana yang dilakukan oleh Butet Manurung salah satu penggagas Sokola Rimba. Pengalaman praktis Manurung (2007) mendampingi Orang Rimba menunjukan bahwa proses pendidikan bermanfaat dan berdaya guna bagi Orang Rimba ketika apa yang dipelajari dapat membantu menyelesaikan permasalahan keseharian yang dihadapi mereka. Misalnya saha beberapa permasalahan yang dihadapi secara langsung oleh Orang Rimba antara lain: sering ditipu dalam proses penjualan hasil-hasil hutan dan pembuatan kesepakatan surat batas tanah desa-rimba, pelecehan dunia luar atas eksistensi budaya dan cara hidup mereka, serta adanya eksploitasi hutan. Sokola Rimba kemudian memberikan materi pembelajaran yang sesuai dengan persoalan yang dihadapi oleh Orang Rimba tersebut. Pendidikan yang bersifat kontekstual dan aplikatif yang kemudian diberikan oleh Sokola untuk masyarakat yang didampinginya. Tentu saja permasalahan yang ada di tiap masyarakat adat berbeda, sehingga proses pendampingan dalam pelayanan pendidikannya pun akan berbeda. Di sini perlunya kesigapan dan ketelitian dari pendamping untuk mampu memetakan persoalan yang ada di tiap masyarakat adat. Ada beberapa catatan penting dalam proses pengelolaan masyarakat adat[1]. *Pertama*, Pendidikan bagi masyarakat adat merupakan proses untuk memberikan penyadaran agar anggota masyarakat adat memahami adat dan komunitasnya. Proses penyelenggaraan pendidikan masyarakat adat merupakan bagian dari upaya untuk membangun jati diri lokal, memproduksi, dan mereproduksi pengetahuan-pengetahuan lokal yang ada pada masyarakatnya. Sehingga proses pengelolaan pendidikan dan penyusunan muatan pembelajaran masyarakat adat perlu melibatkan tokoh-tokoh adat yang memiliki pengetahuan-pengetahuan lokal.

Kedua, harus ada kurikulum khusus yang spesifik mengenai masyarakat adat dengan segala kekhasannya. Kurikulum yang disusun harus partisipatif dan kolaboratif yang melibatkan setiap anggota masyarakat adat dalam penyusunannya. Dalam proses pendidikan dapat dihasilkan metode-metode pembelajaran baru ataupun materi-materi baru yang memang sesuai dengan kebutuhan masyarakat adat. Pengetahuan dan keterampilan mengenai literasi dasar, pengenalan dan revitalisasi budaya, kewarganegaraan dan pengorganisasian masyarakat adat diharapkan menguatkan posisi masyarakat adat. Dengan demikian diharapkan masyarakat adat memiliki posisi tawar yang lebih baik terhadap masyarakat luar.

Ketiga, Proses pendidikan kontekstual dan partisipatif menjadi kunci keberhasilan dari pendidikan bagi masyarakat adat. Proses pembelajaran disusun berdasar kebutuhan komunitas dalam merespon isu keseharian yang mereka hadapi. Meskipun demikian tiga hal pokok muatan kurikulum seperti literasi dasar, revitalisasi adat, dan pendidikan kewarganegaraan merupakan hal yang patut disampaikan.

Keempat, pengelola harus memiliki kompetensi, pengetahuan, dan keterampilan dalam menjalin relasi dengan masyarakat adat. Selain itu, pendidik yang mengajar adalah mereka yang memiliki *passion*/ ketertarikan kuat dengan isu-isu masyarakat adat dan mencintai mereka yang dididiknya. Pengelola juga diharapkan mampu mengkader peserta didik yang berasal dari masyarakat adat yang didampinginya sehingga mereka mampu membantu proses pendidikan dan dapat mandiri di masa yang akan datang. Hal ini untuk mengurangi ketergantungan dan menguatkan kemandirian masyarakat yang didampinginya.

---

[1] Catatan dalam diskusi LIPI-Sokola yang dilakukan pada tanggal 27 September 2016.

Kelima, dalam proses pendidikan masyarakat adat diperlukan pula pelibatan lembaga pendidikan formal yang dekat dengan wilayah masyarakat adat. Sehingga diberikan penyadaran kepada lembaga pendidikan formal (kepala sekolah dan guru) akan pentingnya isu-isu masyarakat adat. Sehingga lembaga pendidikan formal yang memiliki peserta didik yang berasal dari masyarakat adat lebih memahami kondisi masyarakat adat yang ada di sekitar sekolah.

Keenam, dalam proses pendidikan, perlu diperhatikan bahasa-bahasa lokal yang ada di masyarakat adat. Bahasa-bahasa lokal tersebut harus dijaga dan diwariskan. Sebab, bahasa amat berkaitan dengan logika masyarakat dan sistem pengetahuan yang ada di dalam masyarakat tersebut. Masyarakat adat pasti memiliki bahasa, cara hidup, penampilan psikologis, dan dengan keterikatan lokasinya secara khusus.

Bapak pendidikan nasional Ki Hadjar Dewantara menyatakan bahwa pendidikan harus selaras dengan penghidupan dan kehidupan bangsa agar anak memiliki rasa cinta bangsa (Majelis Luhur Persatuan Taman Siswa, 1962). Argumentasi yang diajukan oleh Ki Hadjar tersebut merupakan pesan penting dalam membangun pendidikan di negeri ini. Sebagai basis dari penyelenggaraan pendidikan di negeri ini, termasuk dalam penyelenggaraan pendidikan bagi masyarakat adat. Indonesia merupakan negeri yang begitu kaya akan budaya, sehingga proses pendidikannya pun tidak bisa dilakukan secara seragam. Tiap daerah memiliki basis budayanya masing-masing, sehingga idealnya pendidikan pun disesuaikan dengan corak budaya yang ada di tiap daerah tersebut. Setiap masyarakat memiliki tradisi adatnya masing-masing yang merupakan warisan leluhurnya. Mereka memiliki cara tersendiri dalam memajukan pendidikannya (Antonius, 2014).

2. Kasus Cirompang

Berdasarkan hasil penulusuran *melalui Sekolah lapang perempuan dan berbagi pengalaman antar kader* (yang dilaksankana oleh RMI pada hari sabtu tanggal 4-5 Agustus 2018) maka didapatkan beberapa informasi terakait gambaran umum anak usia sekolah sebagai berikut: Pada tahun 1980-1990 rata-rata penduduk Cirompang hanya lulusan SD saja, Anak-anak perempuan masih jarang sekolah, jika pun ada sebagian di antara mereka namun tidak selesai karena harus menikah. Pendidikan yang menjadi suatu hal yang penting pada masa ini terpaksa harus dikalahkan dengan keadaan. Selain dari pada itu, setiap ada acara *keolotan,* sekolah libur karena anak-anak mengikuti acara adat seperti ziarah kubur, masak-masak di rumah olot, dan lain sebagainya. Kegiatan adat masih sangat kuat dan dilaksanakan sebagaimana mestinya. Kemudian, pada tahun 1990-2000 sudah mulai ada beberapa penduduk yang melanjutkan lulus SMP, Anak perempuan sudah banyak yang tamat SD bahkan banyak yang mulai masuk sekolah SMP, hal ini menunjukkan bahwa adanya kemajuan terhadap kesadaran pentingnya pendidikan bagi masyarakat. Sudah banyak yang menyadari bahwa pendidikan harus diraih untuk membasmi kebodohan dan meningkatkan pengetahuan. Berkaitan dengan kegiatan adat, setiap ada acara kasepuhan hanya sebagian anak-anak saja yang mengikuti acara adat, karena sekolah tidak libur. Selanjutnya, tahun 2010-2017 anak-anak Cirompang sudah banyak yang melanjutkan ke SLTA dan sudah tidak ada lagi menikah di bawah umur. Hal ini menunjukkan bahwa semakin terbukanya kesadaran masyarakat akan pentingnya pendidikan. Perkembangan zaman memang menuntut setiap masyarakat untuk bisa melakukan hal-hal yang lebih baik, mempunyai pemikiran yang terbuka dan dapat menerima perubahan seperti *digitalisasi* yang sudah mulai masuk ke penduduk merupakan perubahan yang lebih baik dan masyarakat semakin maju. Berkaitan dengan upacara adat, Anak-anak sekolah hanya sebagian kecil yang mengikuti upacara adat karena harus masuk sekolah, namun saat upacara adat di luar jam sekolah, mereka masih bisa ikut berpartisipasi. Merujuk pada data monografi desa, saat ini ada 116 jiwa yang ada di taman kanak-kanak, 779 jiwa yang mengenyam pendidikan SD, 184 jiwa yang mengenyam pendidikan SMP, 2 orang di D1-D3, 19 orang berpendidikan sarjana, dan dua orang berpendidikan pasca sarjana.

Pendidikan dasar dilaksanakan di sekolah, madrasah dan di rumah. Sekolah dasar di Cirompang sudah cukup layak sarana dan prasarananya, meskipun masih terbatas dalam hal kebutuhan literasi. Anak-anak sangat senang bisa sekolah dan belajar di SD. Adapun sore hari mereka harus mengaji di madrasah untuk menambah ilmu pengetahuan agama. Sedangkan pendidikan dasar di rumah, lebih pada penguatan *character building* dan sopan santun dalam bergaul sehari-hari, peran orang tua sangat penting dalam memberikan ajaran-ajaran kebaikan, contoh yang baik, nasehat-nasehat serta teguran-teguran pada anaknya jika mereka melakukan kesalahan.

Pendidikan adat dan pendidikan agama saling melengkapi dan saling beriringan dalam implementasinya. Anak-anak mendapatkan keduanya dariorang tua, guru, olot maupun penduduk sekitar. Harmonisasi inilah yang sangat penting agar keduanya dapat berjalan bersama-sama. Hadirnya *olot yang bijak, guru yang baik dan orang tua yang arif* memberikan kontribusi yang sangat besar bagi pendidikan anak-anak baik pendidikan adat maupun pendidikan formal maupun pendidikan agama. Penduduk Cirompang telah berhasil menerapkan hal ini dan berkesinambungan. Pendidikan Adat diberikan secara tidak langsung melalui kehidupan sehari-hari. Peran orangtua sangat dibutuhkan dalam menyampaikan nilai-nilai adat pada setiap kegiatan adat yang dilaksanakan, dan terkadang anak-anak juga aktif bertanya tentang detail kegiatan adat yang diselenggarakan di Cirompang. Penjelasan setiap kegiatan adat disampaikan dari orang tua terutama oleh ibu. Pada tahun 1980an sampai dengan tahun 1990, setiap upacara adat, anak-anak selalu dilibatkan untuk mengikutinya, bahkan sekolah diliburkan untuk memeriahkan upacara adat ini. Namun setelah tahun 1990, setiap ada acara kasepuhan hanya sebagian anak-anak saja yang mengikuti upacara adat karena sekolah tidak libur. Sekarang, jika ada acara kasepuhan yang dilakasanakan saat hari sekolah, maka siswa-siswi yang hanya diberikan waktu saat jam istirahat saja untuk menyaksikannya, setelah itu mereka harus masuk ke kelas guna mengikuti pelajaran sekolah seperti biasa. Namun jika acara adat tersebut dilaksanakan pada malam hari atau hari libur sekolah, mereka pasti akan turur serta mengikutinya. Selain itu, para guru yang mengajar anak-anak sekolah dasar menyelipkan pengetahuan-pengetahuan tentang adat di kelas. Hal ini untuk menambah wawasan dan pengetahuan akan pentingnya pendidikan adat yang harus dilestarikan dan untuk tetap menjaga nilai-nilai luhur dari nenek moyang mereka.

SDN 1 Cirompang adalah sekolah dasar terdekat yang ada di wilayah Kasepuhan Cirompang. Jaraknya kurang lebih satu kilometer dari Kasepuhan. Mayoritas siswanya adalah anak-anak yang berasar dari wilayah kasepuhan. Sebagian besar peserta didik berasal dari masyarakat Kasepuhan Cirompang, sebagian dari masyarakat desa yang ada di sekitar Kasepuhan Cirompang, namun jumlahnya sangat sedikit. Di wilayah adat Kasepuhan Cirompang, minat terhadap pendidikan sudah sangat tinggi. Mereka memiliki perhatian terhadap pendidikan dan menganggapnya sebagai hal yang penting. Dengan bersekolah mereka berharap mendapatkan bekal yang memadai untuk menghadapi dunia di masa depan. Motivasi untuk melanjutkan ke jenjang pendidikan yang lebih tinggi pun (SMP, SMA, maupun perguruan tinggi) sudah sangat tinggi. Meskipun, untuk menuju ke perguruan tinggi sangat tergantung pada kemampuan pembiyaan dari orangtua. Tapi, untuk melanjutkan ke jenjang SMP dan SMA sudah bukan hal yang sulit jika dibandingkan dengan puluhan tahun yang lalu di mana jumlah sekolah yang dekat dengan Kasepuhan sangat terbatas. SDN 1 Cirompang masuk ke wilayah Kecamatan Sobang dan bagian dari UPT Pendidikan Kecamatan Sobang. Di Kematan Sobang sudah banyak sekolah mulai dari jenjang PAUD, TK, SD/sederajat, SMP/Mts, maupun SMA/MA.

Layaknya sekolah formal lainnya, rujukan pendidikan dari SDN 1 Cirompang adalah 8 Standar Nasional Pendidikan yang meliputi standar isi, standar proses, standar kompetensi lulusan, standar pengajar, standar sarana dan prasarana, standar pengajar, standar pengelolaan,

standar pembiayaan, dan standar evaluasi. Sebagai sekolah formal di bawah naungan pemerintah Kabupaten Lebak, Provinsi Banten maka sekolah dibiayai melalui olehj anggaran pemerinta pusat maupun daerah melalui BOS dan BOSDA. Fasilitas yang ada sudah mencukupi. Ada unit gedung yang baru beberapa tahun dibangun. Salah satu hal yang begitu diminta oleh para guru ada buku-buku bacaan yang memadai untuk perpustakaan. Sebab, selama ini perpustakaan sekolah tidak memiliki buku.

Pengajar di SDN 1 Cirompang sudah memiliki kualifikasi akademik yang memadai. Dari 8 guru yang mengajar di SDN 1 Cirompang semuanya memiliki gelar S1. Sistem rekrutmennya melalui proses pengabdian sebagai guru honorer maupun PNS. Guru PNS merupakan mereka yang sudah sejak menjadi guru honorer sudah di SDN 1 Cirompang maupun guru yang sebelumnya di sekolah lain namun ditugaskan di sekolah ini. Untuk guru, sosok yang berpengaruh memperkenalkan adat melalui pendidikan formal adalah Pak Ateng. Ia juga merupakan anak dari Olot Kasepuhan, yang juga akan menjadi pewaris adat. Posisi Pak Ateng menjadi strategis untuk penguatan nilai-nilai adat baik di lingkup sekolah maupun keseharian di masyarakat. Selain itu ada Ibu Ros dan Heryawati yang merupakan masyarakat Kasepuhan. Sebagai guru, posisi mereka strategis untuk mengenalkan nilai-nilai adat kepada siswa di sekolah. Namun, salah satu hal yang mengeratkan antara pendidikan formal dengan Kasepuhan Cirompang adalah aktor-aktor yang terlibat dalam proses pendidikan formal di Sekolah Dasar berasal dari Kasepuhan dan merupakan tokoh yang penting. Sebut saja, Pak Ateng, yang merupakan anak dari Olot Kasepuhan Cirompang dan merupakan pewaris yang akan melanjutkan kepemimpinan adat di Kasepuhan Cirompang. Posisi Pak Ateng dalam proses internalisasi adat sangat strategis. Dua peran dilakukan olehnya, sebagai pendidik di SD juga tokoh adat yang dipandang dan dihormati oleh masyarakat Kasepuhan. Peran ganda ini memudahkan internalisasi nilai-nilai lokal yang ada di Kasepuhan Cirompang. Kemudian, ada beberapa guru yang memang berasal dari Kasepuhan yang menjadi bagian penting dalam proses pewarisan nilai budaya masyarakat Kasepuhan. Salah satu guru, Ibu Ros, salah satu warga kasepuhan yang melanjutkan pendidikan tingginya di salah satu perguruan tinggi negeri di Banten dan mengambil bidang studi Pendidikan Guru SD, misalnya memilih mengabdi kembali di SD dekat Kasepuhan Cirompang. Ada keinginan keras di dalam dirinya untuk mendidik anak-anak Kasepuhan. Ia mengenalkan beragam budaya dalam proses pembelajaran di kelas. Misalnya, ia mengenalkan jenis padi (Pare Gede) ke anak-anak didiknya di sela-sela pelajaran IPA. Secara kurikulum, memang tidak ada bedanya dengan sekolah lain. SD di sini menggunakan kurikulum nasional. Namun, guru memasukan muatan adat dalam pembelajaran yang ada di sekolah. Seperti yang dilakukan oleh Pak Ateng dan Bu Ros. Kemudahan lain yang diperoleh dalam mengenalkan nilai-nilai adat di sekolah adalah pimpinan sekolah yang memudahkan dan tidak antipati terhadap nili-nilai adat tersebut. Meskipun kepala sekolah berasal dari luar lingkungan adat kasepuhan, ia tak mempermasalahkan internalisasi nilai-nilai adat yang dilakukan guru melalui pembelajaran di sekolah. Ia justru mendukung hal tersebut dan menjadikannya salah satu bagian penting bagi proses pembelajaran.

Dalam konteks pembelajaran di sekolah dasar kurikulum yang digunakan adalah kurikulum nasional. Tidak ada materi spesifik yang berkaitan dengan masyarakat adat. Materi pembelajaran merujuk pada kurikulum nasional baik itu penggunaan metode pembelajaran, jam pelajaran maupun kalender akademiknya. Demikian pula dengan proses pembelajaran, penjenjangan dan evaluasi pembelajarannya. Tidak ada yang berbeda dengan sekolah lain. Namun, pembedanya adalah dengan posisi sekolah dasar yang berdekatan dengan Kasepuhan Cirompang. Muatan nilai-nilai adat tidak secara tertulis dimasukan di dalam kurikulum ataupun pada rencana pelaksanaan pembelajaran (RPP). Kepedulian guru (Pak Ateng, Bu Ros, Bu Heryawati) yang memasukan pengetahuan mengenai adat kasepuhan yang membuat nilai yang berbeda pada pembelajaran. Mereka berusaha menyisipkan pengetahuan lokal tersebut pada proses pembelajaran. Pengenalan terhadap tanaman lokal (Pare Gede) misalnya dilakukan melalui

pelajaran IPA. Pare gede, atau padi besar yang merupakan kumpulan berbagai varietas padi lokal yang ditanam oleh Petani di Kasepuhan Cirompang.

Varietas padi yang dipanen setahun sekali. Kasepuhan Cirompang sendiri masih memiliki 36 varietas padi lokal yang ditanam dan dipanen setahun sekali di ladang/huma. Proses menanam dan memanen *pare gede* selalu diawali dan diakhiri oleh berbagai ritual yang melibatkan seluruh komponen masyarakat secara bergotong royong. Padi yang sudah dipanen kemudian disimpan di Leuit. Satu kasepuhan memiliki puluhan leuit untuk menyimpan suplai beras mereka bertahun-tahun (RMI, 2015).

Salah satu pihak yang memiliki peran dalam menggali kembali komoditas lokal adalah Rimbawan Muda Indonesia (RMI). Bersama masyarakat Kasepuhan Cirompang, RMI mengidentifikasi jenis tanaman lokal yang ada di Kasepuhan Cirompang kemudian mendokumentasikannya. Dokumen yang dibuat oleh RMI kemudian menjadi bagian dari bahan-bahan pembelajaran di sekolah. RMI juga memberikan pelatihan kepada guru dan siswa untuk mengelola tanaman sayuran yang dapat ditanam di pekarangan rumah. Salah satu keluhan masyarakat adalah ketiadaan sayuran yang memadai untuk dimasak. Sehingga mereka harus membeli, itupun sangat terbatas. Sehingga, salah satu pelatihan yang dilakukan adalah menanam sayuran yang bisa dilakukan secara mudah. Sebagai percontohan anak-anak dilatih untuk menanam beberapa bibit tanaman dan merawatnya. Ternyata, anak-anak berhasil merawat tanaman tersebut. Tanaman yang dirawat oleh anak-anak kemudian dijual kepada orangtua siswa. Kegiatan ini menuai apresiasi dari masyarakat kasepuhan. Sayuran yang ditanam anak-anak habis terjual. Karena melihat keberhasilan anak-anak, di lingkup rumah tangga kemudian beberapa masyarakat mulai menanam sayuran. Ini merupakan bagian dari mengintegrasikan kebun sekolah dengan mata pelajaran yang ada di kurikulum sekolah. Kebun digunakan sebagai media belajar untuk mendekatkan anak-anak kepada budaya pertanian yang dekat dengan realitas keseharian anak-anak di Kasepuhan Cirompang.

Nilai-nilai adat juga diinternalisasikan dalam kehidupan persekolahan. Misalnya memperkenalkan pakaian adat kasepuhan dengan pemakaian penutup kepala (iket) bagi siswa lelaki. Itu ditujukan agar siswa mengenal pakaian adat yang ada di kasepuhan. Internalisasi nilai ini menjadi bagian penting bagi proses pembentukan pemahaman adat dan budaya yang ada di masyarakat. Meskipun memang amat terbatas. Momen penting lainnya adalah acara tahunan yaitu Festival Pare Gede. Siswa selalu dilibatkan dalam proses ini. Sekolah terlibat aktif dalam proses Festival Pare Gede ini. Proses pembelajaran dialihan untuk mengikuti rangakain proses Festival Pare Gede. Apalagi Pak Ateng, guru dan merupakan anak dari Olot, terlibat sepenuhnya dalam kegiatan ini. Anak-anak pun terlibat dalam rangkaian ini. Ada yang ikut mengisi acara seperti menari maupun bermain musik tradisional dalam rangka menyemarakan hajat adat yang dirayakan secara meriah tiap tahunnya dalam rangka mensyukuri keberhasilan panen Pare Gede. Dari dokumentasi yang dicatat oleh RMI, pada tahun 2015, festival ini diikuti oleh sekitar 500 orang di mana 70 diantaranya adalah anak-anak. Dalam Festival ini juga hadir perwakilan tetua adat dari 9 kasepuhan lain, seperti Kasepuhan Cibarani, Kasepuhan Karang dan Kasepuhan Pasir Eurih serta perwakilan Pemerintah Daerah Kabupaten Lebak yang diwakili oleh Dinas Kehutanan dan Perkebunan dan Dinas Pemberdayaan Masyarakat dan Pemerintahan Desa. Selain itu, berbagai lembaga turut mendukung berlangsungnya festival ini karena merasa perlu untuk mengangkat keberhasilan membangun desa sesuai adat. Pihak-pihak yang terlibat dalam festival ini adalah Pemerintah Desa Cirompang, SABAKI, RMI, Gedhe Foundation, Kemitraan dan Pemerintah Kabupaten Lebak (RMI, 2015).

Ada tiga elemen penting dalam proses pendidikan adat di masyarakat Kasepuhan Cirompang yaitu Institusi Adat, Sekolah, dan Orangtua. Ketiganya memegang peran yang berbeda-beda dan saling menguatkan. Untuk konteks persekolahan, pendidikan masyarakat adat

tidak ada pada kurikulum dan dilakukan secara sistemik. Peran terbesar adalah pada aktor-aktor yang berperan untuk menguatkan pendidikan ini di arena sekolah. Peranan aktor ini tidak bisa ditemui di lingkup sekolah formal lainnya. Selain itu yang tak kalah penting adalah peranan kepala sekolah sebagai pimpinan yang memberikan ruang yang leluasa bagi para aktor untuk memperkenalkan nilai adat ke siswa. Karena, di beberapa sekolah di lingkungan kasepuhan lain, peran sekolah amat terbatas karena tidak adanya perhatian dari pimpinan sekolah. Sehingga guru tidak leluasa untuk mengenalkan adat di sekolah. Peran lembaga swadaya masyarakat seperti RMI juga menjadi instrument penting dalam mengenalkan adat kembali kepada siswa di sekolah. Meskipun RMI tidak berfokus pada proses pembelajaran (kurikulum dll) tetapi lebih pada pengenalan kembali sumber daya alam (pangan lokal) yang dapat dimanfaatkan oleh masyarakat Kasepuhan Cirompang. Namun ternyata, pengenalan melalui proses pendidikan di sekolah ternyata berpengaruh terhadap cara pandang pendidik memandang adat dan keinginannya untuk memperkenalkan kepada siswa. Pendampingan dari RMI kepada para guru, dan kemudian niat para guru untuk memperkenalkan kembali adat kepada siswa adalah salah satu hal yang memperkuat pendidikan adat di masyarakat Kasepuhan Cirompang. Namun, perlu menjadi perhatian adalah isu keberlanjutan ketika sudah tidak ada pendampingan dari RMI terhadap masyarakat kasepuhan. Apakah upaya yang selama ini dilakukan RMI meninggalkan kesan mendalam dan dapat diimplementasikan oleh masyarakat kasepuhan menjadi pertanyaan yang perlu dijawab.

3. Sokola Rimba – sekolah kehidupan

Sekolah Rimba yang dikembangkan oleh *Sokola Institute* merupakan jawaban atas terbatasnya akses pendidikan formal karena ada hambatan secara geografis dan tantangan budaya untuk Orang Rimba yang ada di dalam kawasan hutan Rimba Makekal Hulu di Taman Nasional Bukit Dua Belas. Total penduduk Makekal Hulu pada tahun 2016 sebanyak 533 Jiwa. Persoalan yang umum diantara komunitas tradisional adalah literasi atau kemampuan baca, tulis, dan hitung. Keterbatasan pengetahuan ini kemudian tidak akan menjadi masalah ketika, ruang hidup mereka tidak terusik dan ketika sumber daya yang mereka perlukan untuk menjamin kelangsungan hidup tetap ada. Namun, tekanan yang datang dari luar hutan, sedikit banyak telah mengganggu ekosistem tinggal Orang Rimba saat ini, sehingga mekanisme bertahan hidup serta bentuk pembelajaran yang dibutuhkan oleh Orang Rimba menjadi berbeda. Tekanan yang datang dari luar, antara lain adanya program perumahan dan pemakaian baju untuk Orang Rimba yang membuat Orang Rimba tereksklusi dari hutannya sendiri, tidak adanya kartu identitas untuk mereka yang tinggal di hutan, masuknya pasar mengubah pola makan karena penetrasi produk di luar rimba, pembuatan jalan, adanya transmigrasi, dan masuknya sepeda motor mempercepat mobilitas barang dan manusia. Ketimpangan kemampuan dan pengetahuan akan menciptakan kesenjangan dalam *power relation* antara Orang Rimba dengan pemerintah yang memiliki kebijakan untuk mengubah tempat hidup Orang Rimba atau pun pihak swasta yang ingin membabat hutan. Orang Rimba belajar dan mendapat pendidikan agar tidak ditipu oleh orang terang, sebutan untuk orang luar Rimba. Oleh karena itu, Sokola hadir untuk memberikan pendidikan kritis pada Orang Rimba untuk memiliki pengetahuan lokal rimba dan pengetahuan umum dunia luar untuk dapat berdiri sejajar dan mampu memposisikan diri.

Sokola Rimba mempunyai visi sekolah untuk kehidupan, yang kemudian dikembangkan dalam menyediakan (1) pendidikan dasar baca, tulis, dan hitung, (2) literasi terapan dan kemampuan advokasi, menemukenali masalah dan solusi bagi komunitas, serta (3) mengadakan *asessment* dan konsultasi terhadap pendidikan alternatif untuk komunitas Orang Rimba. Pada dasarnya, *indigeneous people have the right to establish and control their educational system and institutions providing education in their own languages, in a manner appropriate to their cultural method of learning* (United Nations Declarations on the Right of Indigeneous people, Article 14). Untuk itu, Sokola menemukan metode pembalajaran sendiri. Pendidikan dasar calistung yang diajarkan dikontekstualisasikan dengan bunyi vokal Orang Rimba sehingga mudah dicerna dan

diaplikasikan. Kemampuan membaca ini kemudian dibutuhkan Orang Rimba dalam membaca surat perjanjian dengan tujuan menjaga hutan dari perusahaan sawit dan deras nya modal kapital yang masuk tanpa mereka tahu dampak lingkungan dan sosialnya, mengakses pelayanan publik seperti ke dokter atau rumah sakit yang membutuhkan kemampuan minimal untuk membaca obat dan mendaftarkan diri, mengukur kahan karet, menghitung keuntungan dari potong karet, serta berinteraksi dan membeli bahan keperluan di pasar. Literasi terapan yang lebih lanjut, merupakan kemampuan advokasi untuk pembuatan peta adat hutan dan melindungi hak-hak Orang Rimba atas hutan dan ruang hidup mereka dalam rencana pengelolaan taman nasional bukit dua belas (RPTNBD), dan pembentukan Kelompok Makekal Bersatu (KMB) yang mengkomodir hak Orang Rimba secara partisipatif untuk konservasi berbasis ekologi Orang Rimba.

Waktu belajar di Sokola Rimba disesuaikan dengan kebutuhan Orang Rimba untuk berburu dan meramu, mereka masih hidup secara nomaden. Maka dari itu sulit untuk menyesuaikan dengan waktu belajar dan format sekolah formal. Guru membawa peralatan mengajar dan berkeliling mengikuti murid berada. Agen sosialisasi yang signifikan berperan adalah fasilitator pendidikan dan kader. Fasilitator pendidikan merupakan relawan dari berbagai daerah di Indonesia yang bergerak sebagai pengajar dan penghubung dengan *stakeholder* lain, dan kader adalah Orang Rimba yang sudah bisa membaca menulis berhitung dan berdiri melakukan advokasi dan merepresentasikan Orang Rimba dalam setiap forum diskusi, pembangunan atau pemenuhan hak-hak Orang Rimba. Sokola Rimba menolak narasi pendidikan yang meninggalkan adat, karena pendidikan ada untuk menguatkan adat dan memberikan manfaat, adat yang baik untuk dirawat, dan kemudian adat yang tidak baik tidak dapat dilanjutkan. Alat pembelajaran yang digunakan terdapat di sekeliling hutan, agar mereka mampu melihat potensi dirinya, sehingga pembelajaran dimaksudkan agar mereka menjadi lebih adaptif terhadap lingkungan dan permasalahan sosial di sekitar mereka.

Daftar Pustaka

Manurung, Butet. 2008. *Pendidikan pada Komunitas Orang Rimba di Kawasan Adat Bukit Duabelas Jambi. Dalam Forum Mangunwijaya, Kurikulum yang mencerdaskan: Visi 2030 dan pendidikan alternatif*. Jakarta: Penerbit Kompas.

Simanjuntak, Bungaran Antonius (ed). 2014. *Korelasi Kebudayaan dan Pendidikan: Membangun Pendidikan Berbasis Budaya Lokal*. Jakarta: Penerbit Yayasan Obor Indonesia.

UNESCO. 2016. Indigenous People Right's to Education. http://www.un.org/en/events/indigenousday/pdf/Backgrounder_Indigenous_Day_2016.pdf. Diakses Selasa, 2 Oktober 2018 pukul 22.11 WIB

Penerapan Penilaian Otentik Pada Mata Pelajaran SBK di Sekolah Dasar

Fatmawati dan Dian Novita Dewi

Seni Budaya dan Keterampilan (SBK) adalah salah satu mata pelajaran wajib yang diajarkan di sekolah dasar. Akan tetapi pada kenyataannya mata pelajaran ini hanya dipandang sebelah mata oleh guru kelas sehingga tujuan dari pembelajaran mata pelajaran SBK tidak tercapai. Studi ini bertujuan menggambarkan penerapan penilaian otentik di Sekolah Dasar Negeri (SDN) di wilayah Dau, dan menggambarkan dampak terapan terhadap siswa. Penelitian ini menggunakan metode deskripsi kualitatif untuk mendapatkan data tentang gambaran tersebut. Data diambil menggunakan angket yang didistribusikan ke guru kelas Sekolah Dasar Negeri 1 Dau yang berjumlah 7 orang. Selain itu, wawancara terhadap guru kelas juga dilakukan untuk memperoleh data pendukung. Hasil dari penelitian ini adalah gambaran tentang penerapan penilaian otentik yang mudah dilakukan dengan rubrik yang rinci dan jelas sehingga nilai yang didapatkan murni dari kompetensi siswa dalam berkarya. Selain itu, dampak positif juga terjadi pada siswa setelah penerapan ini yaitu mereka termotivasi untuk terus berkarya karena hasil produk mereka terapresiasi dengan baik. Diharapkan penelitian ini berguna untuk para guru kelas di SD bahwa pembelajaran SBK itu tidak sulit walaupun tidak ada latar belakang sarjana seni.

1. Pendahuluan

Setiap mata pelajaran memiliki logika keilmuannya sendiri, pada umumnya dapat dibedakan menjadi ilmu pasti, sosial, seni dan budaya. Masing-masing mata pelajaran itu membutuhkan metode pembelajaran yang berbeda-beda disesuaikan dengan tujuan pembelajaran yang dicapai. Pada ilmu pasti memiliki kepekaan logika, ilmu sosial memiliki kepekaan sosial dan ilmu seni budaya memiliki kepekaan imajinatif. Metode pembelajaran tersebut harus membutuhkan kepekaan-kepekaan itu, sehingga tujuan dari mata pelajaran itu tercapai.

Mata pelajaran Seni Budaya dan Keterampilan (SBK) dituntut memiliki kepekaan berfikir kreatif bahkan mungkin terkadang beda dengan mata pelajaran yang lain. Maka dari itu, hal ini diperlukan sikap yang berbeda dalam proses pembelajarannya. Selain itu, penilaian atas hasil yang didapat merupakan hal yang berbeda dengan mata pelajaran lain. Jika pada mata pelajaran lain serba pasti dan terukur berbeda dalam mata pelajaran Seni budaya dan keterampilan (seni rupa) semua serba relatif, tidak ada baik dan buruk, benar atau salah yang ada adalah seberapa besar kekuatan ekspresi itu hadir di dalam karya itu.

Bentuk apresiasi atau penilaian seni tidak boleh memfonis karya-karya siswa dengan kata-kata jelek, salah, tidak benar, dan kata-kata bernada negatif lainnya. Semua penilaian harus dapat memberikan daya dorong atau motifasi kepada peserta didik terhadap karya yang dihasilkan baik dalam bentuk apapun. Penilaian negatif justru akan mematikan daya kreatif dan imajinasi peserta didik, sebaiknya penilaian secara positif justru mampu memancing peserta didik untuk berbuat lebih baik lagi. Kreativitas tidak akan muncul secara instan, melainkan berproses dalam sebuah alur berpikir. Berpikir kreatif awalnya dirangsang oleh munculnya berbagai kepenasaran dan keingintahuan (*curioucity*), atau didorong oleh kebutuhan untuk memecahkan masalah (*problem solving*) yang rumit.Bagaimanapun luasnya pengetahuan dan tingginya skill yang dimiliki guru, apabila tidak disertai kemampuan transformasi secara baik, maka akan sulit bagi siswa untuk memahami penjelasan gurunya. Sehubungan dengan hal itu, kemampuan pedagogik menjadi sangat penting bagi seorang guru.

Di samping pengembangan kreativitas peserta didik dalam proses pembelajaran yaitu pemahaman gambar dan bahasa rupa. Untuk bisa memahami apa yang anak gambar sebagai bentuk ekspresinya dan mencurahkan isi hatinya maka diperlukan pemahaman supaya bisa mengerti apa yang ingin anak sampaikan melalui bahasa rupa anak. Bahasa rupa merupakan hal yang sangat penting untuk bisa memahami gambar anak.Adapun pengertian bahasa rupa menurut Tabrani (2005) menggunakan istilah bahasa rupa dalam pengertiannya yang sangat khusus, tetapi pada umumnya yaitu suatu gambar atau karya visual yang bercerita, dengan kata lain memalui bahasa rupa maka kita dapat membaca gambar anak. Bahasa rupa yang dimaksud adalah untuk karya visual seperti hasil gambar karya lukisan anak-anak, gambar karya manusia primitif, lukisan prasejarah, relief candi, wayang beber, wayang kulit dan wayang golek, gambar ilustrasi, gambar periklanan, film, sinetron, dan karya seni visual yang bercerita lainnya.

Dengan memperhatikan Bahasa Rupa pada karya anak maka penilaian karya seni dapat terakomodir dengan baik. Hal ini dapat didukung dengan pengaplikasian penilaian otentik pada mata pelajaran SBK. Penilaian otentik dilakukan untuk mengukur pencapaian kompetensi secara menyeluruh yaitu aspek sikap, pengetahuan dan keterampilan yang dinilai secara bersamaan sesuai dengan kondisi nyata (Kemendikbud, 2015). Salah satu bentuk penilaian otentik yg dapat diaplikasikan dalam mata pelajaran SBK yaitu penilaian nontes. Penilaian dengan teknik nontes digunakan untuk mendapatkan informasi tertentu keadaan siswa dalam hal ini adalah mengetahui bahasa rupa karya siswa. Hart (1994) menyatakan bahwa penilaian otentik melibatkan siswa di dalam kegiatan yang bermanfaat, penting, dan bermakna. Sementara itu, Mueller (2006) mengemukakan bahwa penilaian otentik merupakan penilaian langsung dan ukuran langsung. Dengan kata lain, kegiatan yang dinilai secara langsung sehingga menghasilkan nilai yang asli dan lebih jelas.

Penelitian dalam mengimplementasikan penilaian otentik di sekolah dasar telah banyak dilakukan oleh banyak peneliti di antaranya Yustitia (n.y) dalam penelitiannya yang berjudul implementasi penilaian otentik di sekolah dasar sebagai upaya peningkatan kualitas pendidikan. Dalam penelitian tersebut menyatakan bahwa penilaian otentik merupakan jawaban dari permasalahan dalam mengukur kemampuan siswa akan tetapi dalam pelaksanaannya masih terdapat banyak kendala. Kawuryan (n.y) dalam penelitiannya yang berjudul penilaian otentik Ilmu Pengetahuan Sosial di sekolah dasar berbasis karakter kepedulian dan kerja keras. Pada penelitian ini hanya memfokuskan pada penilaian sikap yaitu kepedulian dan kerja keras untuk siswa kelas IV sekolah dasar. Dengan menggunakan teknik penilaian otentik, kemampuan afektif, sikap, dapat diukur dengan baik menggunakan lembar observasi dan rubrik penilaian yang jelas. Dari dua penelitian tersebut dapat disimpulkan bahwa penilaian otentik dapat diimplementasikan dengan baik di sekolah dasar untuk berbagai mata pelajaran. Oleh karena itu, penelitian ini dilakukan karena memiliki ketertarikan yang sama dalam pengimplementasian penilaian otentik pada mata pelajaran SBK di sekolah dasar.

2. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan deskriptif untuk menggali data kualitatif terkait dengan penerapan penilaian otentik dalam penerapannya di mata pelajaran SBK (Seni Budaya dan Kebudayaan) di tingkat sekolah dasar. Data dalam penelitian ini mencakup data primer yang didapatkan secara langsung melalui metode wawancara dengan guru dan pengamatan langsung pada proses pembelajaran di kelas 3, 4, 5, dan 6 sejumlah 82 siswa dan data sekunder yang didapatkan melalui studi pustaka dan dokumentasi serta pengkajian data pustaka. Penelitian ini dilakukan di SD Negeri Sumbersekar 01 Dau dimana wilayah ini merupakan perbatasan antara Kabupaten Malang dan Kota Batu.

Sumber data penelitian ini adalah siswa kelas 3, 4, 5 dan 6 SD Negeri Sumbersekar sejumlah 82 siswa dan 7 orang guru. Data diperoleh melalui wawancara dengan Guru terkait teknik penilaian yang digunakan serta pengamatan pembelajaran yang dilakukan di dalam kelas dalam penggunaa penilaian otentik. Selain itu, analisa dokumen berupa Silabus dan RPP (Rencana Pelaksanaan Pembelajaran) juga dilakukan untuk mendukung data primer.

Instrumen yang digunakan untuk menggali data yaitu menggunakan wawancara, *checklist* pengamatan, rubrik penilaian otentik untuk digunakan oleh guru dan dokumentasi gambar. Rubrik penilaian digunakan di kelas oleh guru dan diamati oleh peneliti bagaimana respon siswa terkait penggunaannya. Berikut ini adalah bentuk rubric yang digunakan.

Tabel 1. Rubrik Penilaian Otentik

No	Nama Siswa	Poin Penilaian			
		Intelektualitas (1-4)	Estetika (1-4)	Kreativitas (1-4)	Teknikal (1-4)
1	....				
2	....				

Keterangan:
Poin 1 : kurang sekali
Poin 2 : kurang
Poin 3 : baik
Poin 4 : baik sekali
Total poin keseluruhan 16, rumusnya:

$$Nilai = \frac{\text{Nilai anak}}{\text{poin keseluruhan}} \times 100$$

Gambar 1. Rumus Nilai

3. Hasil dan Pembahasan

Dalam bab ini menguraikan tentang hasil dan pembahasan dari penelitian ini dalam penggunaan penilaian otentik pada mata pelajaran SBK di Sekolah Dasar Negeri Sumbersekar 1 Dau Kabupaten Malang. Adapun hasil dari kegiatan ini menjelaskan tentang deskripsi kegiatan hasil dari wawancara dan pengamatan serta pembahasan. Wawancara dengan guru menghasilkan beberapa hal yaitu pembelajaran mata pelajaran SBK msih kurang maksimal. Berdasarkan kurikulum tingkat sekolah dasar bahwa mata pelajaran SBK diajarkan satu kali pertemuan dalam satu minggu yaitu 35 menit x 2. Akan tetapi ada kenyataannya SBK hanya diajarkan selama 30 menit saja bahkan tidak sama sekali dalam satu minggu. Dikatakan oleh guru waktu pelajaran SBK digunakan untuk materi pengayaan Matematika yang masih kurang. Temuan yang kedua yaitu kurangnya penghayatan guru dalam bahasa rupa anak merupakan hasil temuan dari wawancara guru. Mereka melihat gambar hanya dari warna dan kerapian yang digunakan saja tanpa melihat cerita di balik gambar tersebut. Hasil dari pengamatan ada seorang siswa menggambar buah apel dan mewarnainya hitam secara otomatis guru menilai kurang bagus dari karya tersebut dikarenakan pada umumnya buah apel berwarna merah atau hijau. Dari hasil cerita si anak, dia ingin menggambarkan apel yang busuk sehingga dia mewarnainya hitam. Hal ini menunjukkan kemampuan bahasa rupa guru di sekolah ini masih sangat rendah. Selain itu, tanpa disadari oleh guru tersebut mereka telah membunuh kreatifitas anak. Dari hasil pengamatan terhadap siswa mereka kurang percaya diri lagi untuk menghasilkan karya yang sesuai dengan kreatifitas mereka dikarenakan kurang terapresiasi.

Temuan yang ketiga yaitu terbatasnya metode pembelajaran pada mata pelajaran SBK terutama seni rupa sehingga kurang mengasah kreativitas siswa. Guru di sekolah ini mengakui

bahwa mereka masih sangat kurang pengetahuan tentang metode atau strategi pembelajaran pada mata pelajaran SBK sehingga anak hanya diminta menggambar dan mewarnai saja pada gambar yang sudah disiapkan oleh guru. Kompetensi dasar yang diberikan pada pelajaran SBK (Seni Rupa), di SDN Sumbersekar 1 dan SDN Sumbersekar 3 guru kelas tidak memberikan pelajaran sesuai dengan KD yang ada pada kurikulum dipakai sekolah tersebut. Materi yang diberikan hanya sebatas menggambar ekspresi tanpa memberikan konsep tema maupun teknik dalam berkarya seni. Sehingga sasaran akhir yang diharapkan dari pembelajaran SBK tidak tercapai dengan baik. Hal ini didukung juga oleh hasil wawancara yang terakhir yaitu terbatasnya teknik penilaian di mata pelajaran SBK oleh guru. Selama ini guru-guru kelas hanya menggunakan penilaian kasat mata yaitu guru hanya melihat kesesuaian warna dan kerapian saja.

Penggunaan penilaian otentik pada mata pelajaran SBK dengan menggunakan rubrik penilaian yang jelas membantu mengurangi subjektifitas guru. Kriteria-kriteria penilaian yang digunakan mengacu pada bahasa rupa (Tabrani, 2005) yaitu (1) kreatifitas meliputi bagaimana siswa dapat memunculkan sesuatu dari hal-hal yang tidak biasa di mana siswa berani mengeksplor idenya dengan baik, (2) estetika merupakan kemampuan siswa menampilkan bentuk-bentuk yang menarik dipandang mata dan didukung dengan goresan serta campuran warna yg menarik dan ekspresif, (3) intelektualitas adalah kemampuan siswa dapat menangkap perintah atau tema yang disampaikan dengan baik, dengan kata lain antara konsep, tema dan bentuk atau visual senada atau antara konsep dan tema dapat diterjemahkan dengan baik dengan bahasa visual mereka masing-masing. Dan yang terakhir (4) komposisi adalah pemakaian bidang gambar yg proposoinal, ada batasan yg jelas antara setiap bidang sehingga jauh dekatnya sebuah benda dapat terbaca dengan baik. Jadi, Penggunaan rubrik ini mengakomodasi kebutuhan siswa dalam mengembangkan kreatifitas siswa sekolah dasar.

4. Kesimpulan

Berdasarkan hasil dan pembahasan pada penelitian ini yaitu gambaran tentang penerapan penilaian otentik yang mudah dilakukan dengan rubrik yang rinci dan jelas sehingga nilai yang didapatkan murni dari kompetensi siswa dalam berkarya. Selain itu, dampak positif juga terjadi pada siswa setelah penerapan ini yaitu mereka termotivasi untuk terus berkarya karena hasil produk mereka terapresiasi dengan baik.

5. Saran

Bagi guru, hendaknya memberikan bekal terhadap siswa khusunya pada pelajaran SBK (Seni Rupa) dengan kreatifitas konsep tema dan teknik. Selain itu, diharapkan ada pembenahan pada sistem penilaian karya gambar anak. Sebagai penunjang pembelajaran, guru juga diharapkan dapat membuat media pembelajaran sebagai contoh demontrasi karya untuk merangsang kreativitas murid. Bagi sekolah, hendaknya menginstruksikan guru kelas untuk memberikan pelajaran sesuai dengan KD yang ada pada kurikulum dipakai sekolah.

Daftar Pustaka

Hart, D. 1994. *Authentic Assessment, A Hand Book for Educators*. New York: Addison Wesley

Kemendikbud. 2015. *Panduan untuk Penilaian Sekolah Dasar*. Jakarta: Kemendikbud

Mueller, John. 2008. *Authentic AssessmentToolbox*. North Central College, Naperville, http://jonathan.Mueller.faculty.noctrl.edu/toolbox/index.htm (diunduh 25 Juli 2018)

Munandar, Sukarni Catur Utami. 1999. *Kreativitas dan Keberbakatan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama

Ratnaningsih, Rina Iriani. 2003. *Pembelajaran Membaca Permulaan: Penerapan Modul Tutur Sebaya*. Surakarta: Pustaka Cakra

Supriadi, Dedi. 2001. *Kreativitas, Kebudayaan dan Perkembangan Iptek*. Bandung: Alfabeta

Tabrani, Primadi. 2005. *Bahasa Rupa*. Bandung: Kelir

Tabrani, Primadi. 2009. *Bahasa Rupa*. Bandung: Kelir
http://file.upi.edu/Direktori/KD-SUMEDANG/197212262005011002-PRANA_DWIJA_ISWARA/skkd SD-MI/52. SENI-BUD SD-MI.pdf

Analisis Faktor yang Mempengaruhi Kinerja Penelitian Dosen Perguruan Tinggi Swasta (PTS) Kluster Madya di Kopertis Wilayah VII Jawa Timur

Firina Lukitaningtias dan Nova Dwi Hernanik

Kopertis Wilayah VII Jawa Timur merupakan salah satu wilayah dengan jumlah perguruan tinggi swasta terbesar di Indonesia. Keberadaan perguruan tinggi swasta di Kopertis Wilayah VII turut berperan dalam mendukung pembangunan pendidikan di Indonesia. Salah satu peran utamanya adalah keterlibatan dosen dalam melaksanakan tridharma perguruan tinggi sebagai wujud kinerja dosen. Tridharma tersebut meliputi pendidikan dan pengajaran, penelitian, dan pengabdian masyarakat. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis faktor-faktor yang mempengaruhi kinerja penelitian dosen, yang selama ini masih kurang mendapatkan perhatian. Metode penelitian yang digunakan adalah explanatory research dengan pendekatan kuantitatif. Teknik penentuan sampel menggunakan cluster quota sampling. Teknik pengumpulan data dilakukan dengan kuesioner, observasi non partisipan, studi pustaka, wawancara terstruktur dan dokumentasi. Kuesioner disebarkan kepada dosen pada perguruan tinggi swasta kluster madya di wilayah Kopertis VII yang bersumber dari data klaster perguruan tinggi periode 2013 – 2015 yaitu sejumlah 80 responden. Teknik analisis data menggunakan analisis regresi berganda. Hasil penelitian menunjukkan bahwa variabel kemampuan dan keahlian (X1), motivasi (X2), sumber daya organisasi (X3), kepemimpinan (X4), dan struktur organisasi (X5) berpengaruh secara simultan terhadap kinerja penelitian dosen PTS kluster madya di Kopertis Wilayah VII Jawa Timur.

1. Pendahuluan

Dosen adalah salah satu komponen penting dalam Perguruan Tinggi. Peran, tugas, dan tanggung jawab dosen menjadi suatu hal yang penting dalam rangkat turut mewujudkan Tujuan Pendidikan Nasional. Sebagai pekerja organisasi, dosen dituntut untuk memenuhi tugasnya dan menunjukkan kinerja yang positif. Berdasarkan Undang-undang Republik Indonesia Nomor 14 Tahun 2005 Tentang Guru dan Dosen, menerangkan bahwa dosen adalah pendidik professional dan ilmuwan dengan tugas utama mentransformasikan, mengembangkan, dan menyebarluaskan ilmu pengetahuan, teknologi, dan seni melalui pendidikan, penelitian, dan pengabdian kepada masyarakat. Bahkan lebih jauh lagi peran, tugas, dan tanggung jawab dosen sangat penting dalam mewujudkan tujuan pendidikan nasional, yaitu mencerdaskan kehidupan bangsa, meningkatkan kualitas manusia Indonesia, yang meliputi kualitas iman/takwa, akhlak mulia, dan penguasaan ilmu pengetahuan, teknologi, dan seni, serta mewujudkan masyarakat Indonesia yang maju, adil, makmur, dan beradab.

Kinerja dosen dapat diartikan sebagai keseluruhan kemampuan dan perilaku untuk memenuhi tugas dan fungsi dosen dalam melaksanakan fungsi Tri Dharma Perguruan Tinggi, yaitu: 1) Pendidikan dan Pengajaran, 2) Penelitian, 3) Pengabdian kepada masyarakat. Selain mendidik atau mengajar mahasiswa, seorang dosen dituntut untuk terus mengembangkan keilmuannya melalui penelitan. serta kemudian menerapkan hasil penelitian tersebut kepada masyarakat. Dengan penelitian serorang dosen akan memperkaya khasanah keilmuannya. Melalui pengabdian masyarakat, seorang dosen diharapkan dapat turut menjadi penggerak pembangunan. Ketiga tugas tersebut bukan merupakan hal yang terpisah-pisah namun merupakan suatu kesatuan bersama. Selain itu, ada juga kegiatan lain yang harus dijalankan dosen, misalnya memegang jabatan struktural dan menjadi anggota panitia atau kelompok kerja

yang menjalankan kegiatan untuk fakultas ataupun universitas. Meskipun demikian dalam melaksanakan tugas dan pemenuhan kinerja, dosen menghadapi beberapa masalah di antaranya masalah profesionalisme. Pernyataan tersebut didukung oleh Laporan Asosiasi Dosen Indonesia tahun 2009 yang menyebutkan sebagian besar dosen Indonesia belum melaksanakan tugas pokoknya dengan baik. Hal ini dikarenakan sebagian dosen masih menjadikan profesi dosen sebagai simbol status yang tidak ditekuni sebagaimana profesi yang lain. Pernyataan tersebut diungkapkan oleh Abdul Rahman Saleh dalam ujian disertasi doctor yang dimuat dalam laman UGM (Agung, 2014).

Berdasarkan Petunjuk Teknis Pelaksanaan Angka Kredit Jabatan Dosen Peraturan Menteri Pendayagunaan Aparatur Negara Nomor 92 Tahun 2014, bidang kegiatan dosen dalam melaksanakan pendidikan dan pengajaran meliputi: (1) memberi kuliah/tutorial dan menguji (2) menyelenggarakan kegiatan praktek (3) membimbing seminar mahasiswa (4) membimbing praktek kerja nyata (5) membimbing pembuatan skripsi/karya tulis (6) bertugas dalam panitia ujian akhir (7) membina kegiatan kemahasiswaan dan (8) melaksanakan pengembangan program studi/modul. Sementara tugas penelitian mencakup merancang dan melaksanakan penelitian serta mempubilkasikannya dalam bentuk jurnal dan buku. Adapun bidang pengabdian masyarakat terkait dengan keterlibatan dan peran serta dalam pengembangan masyarakat dan kepanitiaan.

Menurut Peraturan Pemerintah Nomor 60 tahun 1999 tentang Pendidikan Tinggi, tugas dan tanggung jawab dosen khususnya dalam bidang penelitian dan penulisan karya ilmiah, meliputi: a. Melakukan penelitian ilmiah b. Menghasilkan penelitian dan karya ilmiah c. Penulisan buku ajar d. Membimbing penelitian persiapan penulisan skripsi, tesis dan disertasi e. Memimpin/berpartisipasi aktif dalam seminar, pertemuan ilmiah f. Membimbing penelitian untuk menjurus ke spesialisasi dan membimbing pembuatan laporan ilmiah g. Asisten penelitian dalam persiapan skripsi.

Berdasarkan laporan hasil penilaian kinerja penelitian perguruan tinggi yang dikeluarkan oleh Ristekdikti, pada periode tahun 2010 sampai 2012, terdapat 16 Perguruan Tinggi Swasta di wilayah Kopertis VII Jawa Timur yang termasuk klaster Madya. Tidak jauh berbeda pada periode tahun 2013 sampai 2015 terdapat 17 Perguruan Tinggi Swasta di wilayah Kopertis VII Jawa Timur yang termasuk dalam klaster Madya. Jumlah ini masih sangat sedikit dibandingkan jumlah keseluruhan PTS yang ada di wilayah Kopertis VII Jawa Timur yang berjumlah total 330 PTS. Hal ini menunjukkan masih rendahnya produktivitas penelitian di kalangan dosen Perguruan Tinggi Swasta. Dana penelitian yang diperoleh oleh tiap perguruan tinggi tergantung dari kluster LPPM. Cluster binaan berhak mendapatkan hibah maksimal Rp 2 miliar, cluster Madya maksimal Rp 7,5 miliar, cluster Utama maksimal Rp 15 miliar, dan cluster Mandiri maksimal Rp 41,5 miliar. Menilik dana yang dikucurkan pemerintah tersebut sangat tinggi namun belum bias terserap secara maksimal pada perguruan tinggi.

Penyebab dosen di Indonesia kurang suka meneliti salah satunya adalah dosen lebih suka mengajar daripada meneliti, hal ini dikemukakan oleh Direktur Jenderal Sumber Daya Ilmu Pengetahuan dan Pendidikan Tinggi Kementerian Riset Teknologi dan Pendidikan Tinggi (Kemristekdikti) Ali Ghufron Mukti (Antara, 2016). Jumlah pendapatan dosen mengajar di banyak universitas berbanding lurus dengan banyaknya jam mengajar. Ini merupakan salah satu pemicu mengapa dosen lebih suka mengajar dibandingkan meneliti. Kesibukan dosen dalam mengajar menyebabkan dosen tidak punya banyak waktu untuk melakukan penelitian.

Senada juga dikemukakan oleh Prof Dr Tri Marhaeni Pujiastuti MHum, Guru Besar Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Semarang. Dari ketiga komponen Tri Dharma Perguruan Tinggi, penelitian dan karya tulis ilmiah merupakan komponen yang masih perlu mendapatkan perhatian

khusus. Selama ini banyak dosen yang hanya menghabiskan waktu bekerjanya untuk mengajar saja, sementara tugas melakukan penelitian, menulis karya ilmiah maupun pengabdian masyarakat seringkali terabaikan. Lebih lanjut dikatakan bahwa minat serta kemampuan dosen yang rendah dalam melakukan penelitian dan karya ilmiah disebabkan oleh banyak faktor. Salah satu yang diungkap adalah keterbatasan jurnal ilmiah yang siap mempublikasikan hasil-hasil penelitian dan karya tulis dosen (Sulistiawan, 2011).

Berkaitan dengan hal tersebut, ada beberapa temuan terkait dengan pelaksanaan tugas dan pemenuhan kinerja khususnya dalam bidang penelitian dosen ini. Lertputtarak, S. (2008) dalam disertasinya menyatakan bahwa yang memengaruhi seseorang dalam melakukan kegiatan penelitian adalah faktor pengembangan karir individu (personal career development factors) yang secara langsung memengaruhi motivasi diri dan kepercayaan diri (self-confidence) yang berasal dari pengalaman dan keterampilan untuk melakukan kegiatan penelitian. Lebih lanjut penelitian yang dilakukan oleh Muia dan Oringo (2016) menunjukkan bahwa faktor budaya, faktor institusional, dan faktor sumber daya berpengaruh signifikan terhadap minat dosen untuk meneliti. Selain itu untuk meningkatkan produktivitas penelitian, diperlukan lingkungan yang mendukung diantaranya dukungan kepemimpinan, tujuan yang jelas, dan pengurangan beban mengajar. Dalam penelitian yang dilakukan oleh Andini, et. Al, (2016) menyebutkan bahwa faktor kemampuan, faktor struktur organisasi, faktor latar belakang dan faktor persepsi merupakan faktor yang mendorong kinerja dosen. Sedangkan peran gender dalam hal penelitian, ditemukan bahwa kaum pria lebih produktif dalam menghasilkan penelitian (Abramo, et. al, 2008).

Langkah pemerintah Indonesia untuk meningkatkan minat dosen meneliti salah satunya dengan memberi kemudahan bagi dosen peneliti yang ingin menerima hibah anggaran tahun 2017. Sesuai dengan Peraturan Menteri Keuangan Nomor 106 Tahun 2016, Surat Pertanggungjawaban (SPJ) penelitian tidak perlu disertai dengan kuitansi pembelanjaan yang harus diunggah. Dosen peneliti cukup merealisasikan target sesuai kontrak yang telah dibuat misalnya : buku berisi hasil riset, jurnal internasional terindeks Scopus, dana tau jurnal nasional terakreditasi. Hal ini diungkapkan oleh Direktur Riset dan Pengabdian Masyarakat Kementerian Riset Teknologi dan Pendidikan Tinggi Okky Karna Radjasa di Universitas Nahdlatul Ulama Surabaya (Unusa), Kamis, 5 Januari 2017 (Antara, 2017). Ditambahkan pula besaran anggaran untuk tiap proposal yang diajukan dosen dan disetujui bias mendapatkan dana hibah berkisar antara 10 juta hingga 200 juta rupiah per judul penelitian.

Penelitian ini dimaksudkan sebagai upaya akademik untuk melihat lebih lanjut mengenai kinerja khususnya penelitian dosen dan faktor-faktor yang mempengaruhinya. Menurut Gibson, (2008) faktor-faktor yang mempengaruhi kinerja adalah faktor dari variabel individu yang terdiri dari kemampuan dan keterampilan, latar belakang, dan demografis. Faktor yang mempengaruhi kinerja yang kedua adalah faktor dari variabel psikologi yang terdiri dari persepsi, sikap, kepribadian, motivasi, kepuasan kerja dan stres kerja. Sedangkan faktor yang ketiga yang mempengaruhi kinerja adalah faktor organisasi yang terdiri dari kepemimpinan, kompensasi, konflik, kekuasaan, struktur organnisasi, desain pekerjaan, desain organisasi, dan karir.

2. Metode Penelitian

Jenis Penelitian

Faisal (2007) menyatakan bahwa “obyek telaahan eksplanasi (*explanatory research*) adalah untuk menguji hubungan antara variabel yang dihipotesiskan”. Sedangkan menurut Singarimbun dan Effendi (2007) menyatakan pendapatnya bahwa “apabila untuk data yang sama peneliti menjelaskan hubungan kausal antara variabel-variabel melalui pengujian hipotesa, maka penelitian tersebut tidak lagi dinamakan penelitian deskriptif melainkan penelitian pengujian hipotesa atau penelitian penjelasan (explanatory researh)”.

Populasi dan Sampel

Populasi dalam penelitian ini adalah dosen PTS kluster madya di Kopertis VII Jawa Timur yang digolongkan dalam dua cluster yaitu cluster Malang dan Surabaya. Untuk cluster Malang meliputi: Universitas Wisnuwardhana Malang, Universitas Kanjuruhan, Unika Wisya Karya, Universitas Tribuwana Tunggadewi, Universitas Gajayana, dan Universitas Widya Gama. Sedangkan untuk cluster Surabaya meliputi : Universitas Pelita Harapan, Universitas PGRI Adhi Buana, Universitas Tujuh Belas Agustus, Sekolah Tinggi Teknik Surabaya, STIE Perbanas Surabaya, Universitas Narotama Surabaya, Universitas Dr. Soetomo Surabaya, dan Institut Teknologi Adhi Tama Surabaya.

Teknik pengambilan sampel dalam penelitian ini menggunakan quota sampling, dengan ketentuan jumlah sampel pria dan wanita masing-masing sebanyak 5 orang yang diambil dari setiap PTS.

Teknik Pengumpulan Data

Teknik atau metode yang digunakan dalam pengumpulan pengumpulan data adalah sebagai berikut: (1) Kuesioner, pemberian lembar yang berisi daftar pertanyaan yang akan diisi oleh responden berkaitan dengan masalah penelitian. (2) Observasi, pengamatan langsung pada perusahaan, untuk mengetahui aktifitas perusahaan dalam melaksanakan program pendidikan dan latihan bagi karyawan.

Skala Pengukuran

Penelitian mempergunakan lima alternatif jawaban yang dapat dipilih oleh responden. Jawaban dari kuisioner yang digunakan adalah sebagai berikut: (1) Sangat Tidak Setuju (STS) diberi nilai 1, (2) Tidak Setuju (TS) diberi nilai 2 (3) Kurang Setuju (KS) diberi nilai 3, (4) Setuju (S) diberi nilai dan (5) Sangat Setuju (SS) diberi nilai 5.

Metode Analisis

Metode analisis yang digunakan dalam penelitian ini adalah regresi linear berganda. Metode ini digunakan untuk melihat pengaruh variabel bebas terhadap variabel terikat.
Model persamaan dalam penelitian ini adalah:

Keterangan :
Y = Kinerja Penelitian Dosen
= Intercept
= Bilangan koefisien
X1 = kemampuan dan keahlian
X2 = motivasi
X3 = sumber daya organisasi
X4 = kepemimpinan
X5 = struktur organisasi
e = Tingkat kesalahan

Hipotesis

Ha1 : Diduga variabel kemampuan dan keahlian, motivasi, sumber daya organisasi, kepemimpinan, dan struktur organisasi secara serentak (simultan) mempunyai pengaruh signifikan terhadap kinerja penelitian dosen PTS kluster madya di Kopertis Wilayah VII Jawa Timur.

Ha2 : Diduga variabel kemampuan dan keahlian, motivasi, sumber daya organisasi, kepemimpinan, dan struktur organisasi secara individu (parsial) mempunyai pengaruh signifikan terhadap kinerja penelitian dosen PTS kluster madya di Kopertis Wilayah VII Jawa Timur.

Pengujian Hipotesis

Pengujian hipotesis ini digunakan untuk menguji pengaruh variabel independen terhadap variabel dependen secara simultan (bersama-sama). Tingkat signifikansi diperoleh dengan membandingkan antara F hitung dengan F tabel. Sedangkan F tabel ditentukan atau dengan melihat tingkat signifikan (α) sebesar 5% dan df = (n-1), sehingga: Jika F hitung > F tabel, maka Ho ditolak dan H1 diterima (berpengaruh signifikan). Jika F hitung < F tabel, maka Ho diterima dan H1 ditolak (tidak berpengaruh signifikan).

Pengujian hipotesis ini digunakan untuk menguji pengaruh variabel independen terhadap variabel dependen secara parsial (individu). Tingkat signifikansi diperoleh dengan membandingkan antara t hitung dengan t tabel. Sedangkan t tabel ditentukan dengan melihat tingkat signifikan (α) sebesar 5% dan df = (n-k), sehingga: Jika t hitung > t tabel, maka Ho ditolak dan H1 diterima (berpengaruh signifikan). Jika t hitung < t tabel, maka Ho terima dan H1 tolak (tidak berpengaruh signifikan).

3. Hasil Penelitian

1. **Analisa Regresi Linier Berganda**

Metode analisis regresi linier berganda digunakan untuk melihat ada tidaknya pengaruh baik secara simultan maupun parsial antara variabel kemampuan dan keahlian, motivasi, sumber daya organisasi, kepemimpinan, dan struktur organisasi terhadap kinerja penelitian dosen PTS kluster madya di kota Malang.

Coefficients[a]

Model		Unstandardized Coefficients		Standardized Coefficients	t	Sig.	Collinearity Statistics	
		B	Std. Error	Beta			Tolerance	VIF
1	(Constant)	-.451	.267		-1.687	.096		
	Kemampuan dan Keahlian	-.074	.044	-.077	-1.687	.096	.912	1.096
	Motivasi	.637	.075	.571	8.482	.000	.423	2.363
	Sumber Daya	-.383	.066	-.502	-5.822	.000	.258	3.878
	Kepemimpinan	-.098	.043	-.172	-2.304	.024	.343	2.916
	Struktur Organisasi	.970	.059	1.026	16.550	.000	.500	2.001

a. Dependent Variable: Kinerja Penelitian

Tabel 1. Hasil Regresi Linier Berganda

Nilai konstanta dari hasil regresi linier berganda sebesar -0,451 menunjukkan bahwa apabila variabel kemampuan dan keahlian, motivasi, sumber daya organisasi, kepemimpinan, dan struktur organisasi tidak ada atau sama dengan nol, maka kinerja penelitian dosen mengalami penurunan sebesar 45,1%. Besarnya koefisien untuk variabel kemampuan dan keahlian sebesar 0,074 dengan arah koefisien negatif. Hal ini mempunyai makna bahwa apabila kemampuan dan keahlian mengalami penurunan sedangkan variabel lain tidak ada atau sama dengan nol maka akan menurunkan kinerja penelitian dosen sebesar 7,4%. Besarnya koefisien untuk variabel motivasi sebesar 0,637 dengan arah koefisien positif. Hal ini mempunyai makna bahwa apabila motivasi mengalami kenaikan sedangkan variabel lain tidak ada atau sama dengan nol maka akan meningkatkan atau menaikkan kinerja penelitian dosen sebesar 63,7%. Besarnya koefisien untuk variabel sumber daya organisasi sebesar 0,383 dengan arah koefisien negatif. Hal ini mempunyai makna bahwa apabila sumber daya organisasi mengalami penurunan sedangkan variabel lain tidak ada atau sama dengan nol maka akan menurunkan kinerja penelitian dosen sebesar 38,3%. Besarnya koefisien untuk variabel kepemimpinan sebesar 0,098 dengan arah

koefisien negatif. Hal ini mempunyai makna bahwa apabila kepemimpinan mengalami penurunan sedangkan variabel lain tidak ada atau sama dengan nol maka akan menurunkan kinerja penelitian dosen sebesar 9,8%. Besarnya koefisien untuk variabel struktur organisasi sebesar 0,970 dengan arah koefisien positif. Hal ini mempunyai makna bahwa apabila struktur organisasi mengalami kenaikan sedangkan variabel lain tidak ada atau sama dengan nol maka akan meningkatkan kinerja penelitian dosen sebesar 97%.

Besarnya hubungan dan pengaruh kemampuan dan keahlian, motivasi, sumber daya organisasi, kepemimpinan, struktur organisasi terhadap kinerja penelitian dosen dapat dilihat dalam tabel berikut :

Model Summary[b]

Model	R	R Square	Adjusted R Square	Std. Error of the Estimate	Durbin-Watson
1	.926[a]	.858	.848	.11004	1.586

a. Predictors: (Constant), Struktur Organisasi, Kemampuan dan Keahlian, Motivasi, Kepemimpinan, Sumber Daya

b. Dependent Variable: Kinerja Penelitian

Tabel 2. Nilai Koefisien Korelasi Berganda dan Daya Prediksi

Besarnya nilai koefisien korelasi berganda (R) sebesar 92,6% hal ini menunjukkan bahwa besarnya hubungan antara variabel kemampuan dan keahlian, motivasi, sumber daya organisasi, kepemimpinan, dan struktur organisasi berpengaruh terhadap kinerja penelitian dosen PTS kluster madya di Kopertis Wilayah VII Jawa Timur sebesar 92,9%.

Daya prediksi dari model regresi (R-square) yang dibentuk dalam pengujian ini sebesar 85,8%. Hal ini menunjukan bahwa besarnya pengaruh variabel kemampuan dan keahlian, motivasi, sumber daya organisasi, kepemimpinan, dan struktur organisasi terhadap kinerja penelitian dosen PTS kluster madya di Kopertis Wilayah VII Jawa Timur sebesar 85,8% dan sisanya sebesar 14,2% dipengaruhi oleh faktor atau variabel lain yang tidak dimasukkan dalam model penelitian ini.

2. Pengujian Hipotesis

Pengujian ini dilakukan dengan tingkat kepercayaan 95% atau tingkat signifikansi 0,05 (α= 5%). Untuk menguji kebenaran hipotesis tersebut digunakan analisis regresi linier berganda. Adapun hasil dari perhitungan yang dilakukan dengan program IBM *SPSS version 23* dapat dilihat pada tabel 3 berikut :

Variabel Penelitian		**F_{hitung}**	**F_{tabel}**	**Keterangan**
Terikat	**Bebas**			
Y (kinerja penelitian dosen)	$X_{1(\text{Kemampuan dan keahlian})}$ $X_{2(\text{Motivasi})}$ $X_{3(\text{sumber daya organisasi})}$ $X_{4(\text{Kepemimpinan})}$ $X_{5(\text{Struktur organisasi})}$	89,420	2,34	H_o ditolak

Tabel 3. Pengaruh Secara Simultan (Bersama-sama) Antara variabel Kemampuan dan Keahlian (X1), Motivasi (X2), Sumber Daya Organisasi (X3), Kepemimpinan (X4), Dan Struktur Organisasi (X5) Terhadap Kinerja Penelitian Dosen PTS Kluster Madya di Kopertis Wilayah VII Jawa Timur (Y)

Tabel di atas menunjukkan nilai probabilitas F_{hitung} sebesar 89,420 lebih besar dari F_{tabel} sebesar 2,34 pada tingkat signifikan 0,05 maka Ho ditolak. Dalam hal ini variabel kemampuan dan keahlian (X1), motivasi (X2), sumber daya organisasi (X3), kepemimpinan (X4) dan struktur organisasi (X5) secara bersama-sama berpengaruh signifikan terhadap variabel kinerja penelitian dosen PTS kluster madya di Kopertis Wilayah VII Jawa Timur (Y).

Pengujian pengaruh secara parsial dilihat dari tabel berikut dengan membandingkan nilai t_{hitung} dengan t_{tabel} dan nilai signifikansinya :

Variabel bebas	**t_{hitung}**	**t_{tabel}**	**Sig.**	**Keputusan**
$X_{1(Kemampuan\ dan\ keahlian)}$	-1,687	1,99254	0.096	Ho diterima
$X_{2(Motivasi)}$	8,482	1,99254	0,000	Ho ditolak
$X_{3(sumber\ daya\ organisasi)}$	-5,822	1,99254	0,000	Ho ditolak
$X_{4(Kepemimpinan)}$	-2,304	1,99254	0,024	Ho ditolak
$X_{5(Struktur\ organisasi)}$	16,550	1,99254	0,000	Ho ditolak

Tabel 4. Pengaruh Secara Parsial Antara variabel Kemampuan dan Keahlian (X1), Motivasi (X2), Sumber Daya Organisasi (X3), Kepemimpinan (X4), Dan Struktur Organisasi (X5) Terhadap Kinerja Penelitian Dosen PTS Kluster Madya di Kopertis Wilayah VII Jawa Timur (Y)

Berdasarkan tabel di atas dapat dijelaskan untuk variabel kemampuan dan keahlian (X1) -1,745 < 1,99254 dengan signifikansi 0,090 > 0,05, yang artinya bahwa secara parsial variabel kemampuan dan keahlian (X1) tidak memiliki pengaruh signifikan terhadap kinerja penelitian dosen PTS kluster madya di Kopertis Wilayah VII Jawa Timur (Y). Variabel motivasi (X2) 8,482 > 1,99254 dengan signifikansi 0,000 < 0,05, yang artinya bahwa secara parsial variabel motivasi (X2) memiliki pengaruh signifikan terhadap kinerja penelitian dosen PTS kluster madya di Kopertis Wilayah VII Jawa Timur (Y). Variabel sumber daya organisasi (X3) -5,822 < 1,99254 dengan signifikansi 0,000 < 0,05, yang artinya bahwa secara parsial variabel sumber daya organisasi memiliki pengaruh negatif dan signifikan terhadap kinerja penelitian dosen PTS kluster madya di Kopertis Wilayah VII Jawa Timur (Y). Variabel kepemimpinan (X4) -2,304 < 1,99254 dengan signifikansi 0,024 < 0,05, yang artinya bahwa secara parsial variabel kepemimpinan (X4) memiliki pengaruh negatif dan signifikan terhadap kinerja penelitian dosen PTS kluster madya di Kopertis Wilayah VII Jawa Timur (Y). Variabel struktur organisasi (X5) 16,550 > 1,99254 dengan signifikansi 0,000 < 0,05, yang artinya bahwa secara parsial variabel struktur organisasi (X5) memiliki pengaruh signifikan terhadap kinerja penelitian dosen PTS kluster madya di Kopertis Wilayah VII Jawa Timur (Y).

3. Pembahasan

Pengujian secara parsial menunjukkan adanya pengaruh parsial variabel motivasi, dan struktur organisasi terhadap kinerja penelitian dosen PTS kluster madya di Kopertis Wilayah VII Jawa Timur. Namun sebaliknya variabel kemampuan dan keahlian secara parsial tidak berpengaruh signifikan terhadap kinerja penelitian dosen PTS kluster madya di Kopertis Wilayah VII Jawa Timur. Sedangkan variabel sumber daya organisasi dan kepemimpinan secara parsial berpengaruh signifikan terhadap kinerja penelitian dosen PTS kluster madya di Kopertis Wilayah VII Jawa Timur dengan arah negatif.

Merujuk pada Gibson (2008), kinerja individu dalam hal ini kinerja penelitian dosen dipengaruhi oleh faktor motivasi, kemampuan dan lingkungan kerja. Hal ini menunjukkan bahwa faktor motivasi memiliki hubungan langsung dengan kinerja individual dosen (kinerja penelitian dosen). Sedangkan kemampuan individu memiliki hubungan tidak langsung dengan kinerja. Oleh karena itu sangat strategis apabila peningkatan kinerja penelitian dosen dimulai dari peningkatan motivasi dosen sebagai individu dalam suatu lembaga (PTS). Apabila dosen memiliki motivasi

yang tinggi maka akan menghasilkan kinerja penelitian dan pencapaian yang baik bagi lembaga. Hasil kuesioner responden menunjukkan bahwa indikator hubungan yang baik dengan rekan kerja merupakan indikator dengan respon nilai tertinggi. Sebaliknya gaji yang diterima merupakan indicator dengan respon nilai terendah.

Struktur organisasi dipengaruhi oleh lingkungannya karena lingkungan yang selalu berubah. Lingkugan merupakan faktor eksternal yang sangat berpengaruh karena daya saing dari pihak luar pasti akan mendorong semangat suatu organisasi untuk bisa lebih maju. Hasil kuesioner responden menunjukkan bahwa indicator kesadaran lembaga untuk memberikan pelatihan terkait penelitian merupakan indicator dengan respon nilai tertinggi. Dengan memperhatikan kebutuhan pelatihan terkait penelitian akan meningkatkan kompetensi dosen (kemampuan dan keahliannya) dalam bidang penelitian.

Motivasi dan struktur oganisasi tidak lepas hubungannya dengan kepemimpinan. Hasil kuesioner responden menunjukkan bahwa indicator keberadaaan atasan yang siap mendorong bawahan terus mengembangkan dirinya merupakan indicator dengan respon nilai tertinggi. Artinya bahwa kepemimpinan yang mendukung terciptanya lingkungan kerja yang kondusif bagi tercapainya kinerja penelitian dosen diperlukan sebagai salah satu faktor yang memotivasi dosen untuk meneliti. Lingkungan kerja yang kondusif bagi tercapainya kinerja penelitian dosen ternyata memerlukan sumber daya organisasi yang memadai. Salah satunya adalah adanya teknologi (internet) yang memadai untuk menunjang penelitian dosen, yang mana hal tersebut merupakan indicator dengan respon nilai tertinggi untuk variabel sumber daya organisasi.Apabila dirasakan teknologi ternyata kurang memadai maka akan berpotensi menurunkan minat dosen untuk meneliti yang pada akhirnya kinerja penelitian dosen mengalami penurunan.

Selanjutnya hasil penelitian juga menyimpulkan bahwa variabel kemampuan dan keahlian, motivasi, sumber daya organisasi, kepemimpinan, dan struktur organisasi secara bersama-sama berpengaruh signifikan terhadap variabel kinerja penelitian dosen PTS kluster madya di Kopertis Wilayah VII Jawa Timur. Realitas bahwa atasan selalu mendukung kegiatan penelitian merupakan indikator dengan respon nilai tertinggi bagi tercapainya peningkatan kinerja penelitian dosen. Bahwa tindakan tersebut memberikan dorongan atau motivasi tersendiri bagi dosen untuk mau melakukan kegiatan penelitian sebagai salah satu wujud tri dharma perguruan tinggi. Hal ini sesuai dengan M. Manullang (2001) motivasi merupakan pekerjaan yang dilakukan oleh seorang manajer memberikan inspirasi, semangat dan dorongan kepada orang lain. Pemberian dorongan ini bertujuan untuk menggiatkan para karyawan dalam hal ini dosen, agar mereka bersemangat dan dapat mencapai hasil sebagaimana dikehendaki dari para karyawan tersebut, sehingga pada akhirnya meneliti merupakan kegiatan yang menyenangkan bagi dosen sebagai salah satu perwujudan tri dharma perguruan tinggi.

4. Kesimpulan

Kesimpulan

Berdasarkan hasil pengujian terhadap hipotesis dan analisis hasil yang telah diuraikan sebelumnya, maka penelitian ini menyimpulkan bahwa:

1. Variabel kemampuan dan keahlian (X1), motivasi (X2), sumber daya organisasi (X3), kepemimpinan (X4) dan struktur organisasi (X5) secara bersama-sama berpengaruh signifikan terhadap variabel kinerja penelitian dosen PTS kluster madya di Kopertis Wilayah VII Jawa Timur (Y).
2. Variabel motivasi (X2), dan struktur organisasi (X5) berpengaruh secara parsial terhadap kinerja penelitian dosen PTS kluster madya di Kopertis Wilayah VII Jawa Timur (Y).

3. Variabel kemampuan dan keahlian (X1) secara parsial tidak berpengaruh signifikan terhadap kinerja penelitian dosen PTS kluster madya di Kopertis Wilayah VII Jawa Timur (Y).
4. Variabel sumberdaya organisasi (X3) dan kepemimpinan (X4) secara parsial berpengaruh signifikan terhadap kinerja penelitian dosen PTS kluster madya di Kopertis Wilayah VII Jawa Timur (Y) dengan arah negatif.

Saran

Saran dalam penelitian ini diharapkan

1. Hasil penelitian dapat dijadikan wawasan dan ilmu pengetahuan tentang pentingnya kemampuan dan keahlian, motivasi, sumber daya organisasi, kepemimpinan, dan struktur organisasi bagi penginkatan kinerja penelitian dosen.
2. Sebagai wawasan atau masukan pertimbangan bagi PTS kluster madya di Kopertis Wilayah VII Jawa Timur dalam memberikan kebijakan untuk meningkatkan kinerja penelitian dosennya.
3. Peneliti selanjunya dapat menggali lebih dalam pada faktor morivasi apa saja yang dapat meningkatkan kinerja penelitian dosen. Serta bagaimana keterkaitan kontribusi struktur organisasi terhadap meningkatnya kinerja penelitian dosen.

Daftar Pustaka

Abramo, G., D'Angelo, C.A., Caprasecca, A. 2008. Gender Differences in Research Productivity : A Bibliometric Analysis of The Italian Academic System, Scientometrics, Akademiai Kiado, Budapest and Springer, Dordrecht

Agung. 2014. Teliti Kinerja Dosen, Abdul Rahman Raih Doktor, https://ugm.ac.id/id/berita/8588-teliti.kinerja.dosen.abdul.rahman.raih.doktor, [Internet] diakses tanggal 19 Agustus 2017 jam 10.55 WIB

Andini., Arwiyah, Y., Pangarso, A. 2016. Analisis Faktor – Faktor Yang Mendorong Kinerja Dosen Tetap Pada Fakultas Komunikasi Dan Bisnis Universitas Telkom, e-Proceeding of Management : Vol.3, No.2 Agustus 2016, ISSN : 2355-9357

Antara. 2016. Ini Penyebab Dosen di Tanah Air Kurang Suka Meneliti, https://nasional.tempo.co/read/831105/ini-penyebab-dosen-di-tanah-air-kurang-suka-meneliti/full&view=ok, [Internet] diakses tanggal 14 Juli 2017 jam 14.15 WIB

Antara. 2017. Anggaran Penelitian Dosen 2017 Dipangkas Rp 100 M, https://nasional.tempo.co/read/833017/anggaran-penelitian-dosen-2017-dipangkas-rp-100-m/full&view=ok , [Internet] diakses tanggal 14 Juli 2017 jam 12.00 WIB

Faisal, Sanapiah. 2007. Format-Format penelitian Sosial, Jakarta: Raja Grafindo Persada

Gibson, M. 2008. Manajemen Sumber Daya Manusia. Cetakan ke dua. Jakarta: Erlangga

Lertputtarak, Sarunya. 2008. An Investigation of Factors Related to Research Productivity in a Public University in Thailand: A Case Study, Dissertation, http://vuir.vu.edu.au/1459/1/Lertputtarak.pdf, [Internet] diakses tanggal 10 Juli 2017 jam 10.55 WIB

Manullang, M. 2001. Management Personalia, Jakarta: Ghalia Indonesia

Muia, A.M., Oringo, J.O. 2016. Constraints On Research Productivity In Kenyan Universities : Case Study of University of Nairobi, Kenya., International Journal of Recent Advances in Multidisciplinary Research Vol. 03, Issue 08

Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 60 Tahun 1999 Tentang Pendidikan Tinggi

Permendikbud nomor 92 tahun 2014 tentang Petunjuk Teknis Pelaksanaan Penilaian Angka Kredit Jabatan Fungsional Dosen

Singarimbun, Masri dan Sofian Effendi. 2008. Metode Penelitian Survei, Jakarta: LP3ES

Sulistiawan, Dwi. 2011. Rendah, Publikasi Ilmiah Peneliti di Perguruan Tinggi Indonesia, https://unnes.ac.id/berita/publikasi-ilmiah-peneliti-di-perguruan-tinggi-indonesia-masih-rendah/ [Internet] diakses tanggal 20 Juli 2017 jam 11.30 WIB

Surat Edaran DRPM Kemenristekdikti No. 2331/DRPM/TU/2016 tanggal 18 Agustus 2016 Tentang Hasil Penilaian Kinerja Penelitian Perguruan Tinggi Tahun 2013-2015, http://lldikti12.ristekdikti.go.id/2016/08/18/hasil-penilaian-kinerja-penelitian-perguruan-tinggi-tahun-2013-2015.html, [Internet] diakses tanggal 14 Juli 2017 jam 09.15 WIB

Undang-Undang Republik Indonesia No. 14 Tahun 2005 Tentang Guru dan Dosen

Persepsi dan Ekspetasi Mahasiswa BIPA Yuexiu di Tiongkok terhadap Indonesia

Hery Yanto The dan Latifah

Bahasa dan kebudayaan saling berkaitan dan bergantung antara satu dengan yang lainnya. Oleh karena itu, pembelajaran bahasa juga merupakan pembelajaran budaya. Di Zhejiang Yuexiu University of Foreign Languages Indonesia Language Department, pembelajaran budaya terintegrasi dalam kurikulum pembelajaran bahasa. Aspek-aspek pembelajaran budaya mencakup tradisi dan nilai-nilai sosial etnik-etnik di Indonesia, puisi modern dan kontemporer, nyanyian dan lagu-lagu, makanan tradisional, dan geografi sosial-budaya Indonesia. Dengan mengetahui aspek-aspek budaya ini, para mahasiswa diharapkan dapat dengan cepat menyesuaikan diri dengan komunitas tempat mereka akan tinggal di Indonesia. Bersamaan dengan kurikulum bahasa, aspek-aspek kultural ini diajarkan baik oleh guru-guru bahasa Indonesia dari Tiongkok maupun Indonesia. Setelah menyelesaikan dua tahun pertama di Yuexiu, para mahasiswa program ini diwajibkan mengikuti program tinggal satu tahun di Indonesia dengan mendaftar beasiswa atau program pertukaran pelajar. Dalam penelitian ini, kami melaksanakan survei kepada 21 mahasiswa yang telah menyelesaikan tahun kedua. Survei ini dikumpulkan tiga bulan sebelum kepindahan mereka ke Indonesia. Survei daring dilakukan melalui survei Zoho untuk mendapatkan persepsi dan ekspetasi mereka tentang Indonesia. Kemudian kami menginterpretasi data meggunakan pendekatan explanatory case-study. Penelitian ini menunjukkan hasil yang mengejutkan bahwa meskipun survei dikumpulkan tidak lama setelah teror bom di Indonesia, mahasiswa tetap sangat optimis untuk mengunjungi Indonesia, dan mempelajari bahasa dan kebudayaannya.

1. Pendahuluan

Bahasa merupakan ekspresi utama kebudayaan sehingga makna tindak ujar sangat tergantung pada konteks sosial budaya. Oleh karena itu, kesalahpahaman latar belakang sosial budaya dapat menyebabkan “gagal pragmatik” dalam sebuah interaksi. Penguasaan aspek tata gramatika dan kosa kata saja belum cukup untuk dapat menjalin komunikasi yang efektif (Djatmika, 2016: 4-7). Komunikasi lintas-budaya membutuhkan pengetahuan dasar mengenai kebudayaan dan masyarakat yang menjadi mitra dalam berinteraksi (Beebe & Beebe, 2017). Pengetahuan tersebut dapat diperoleh melalui pendidikan formal, informasi di media, maupun interaksi intensif secara langsung dengan penutur jati (Cheong, Martin & Macfadyen, 2012). Interaksi intensif dengan penutur jati telah terbukti dalam banyak penelitian sangat efektif untuk mempercepat pencapaian hasil belajar bahasa dan budaya target (Alcón & Safont, 2008). Namun, bagi pembelajar BIPA di Zhejiang Yuexiu University of Foreign Languages Indonesia Language Department, kesempatan untuk berinteraksi secara langsung dengan penutur jati ini cukup terbatas karena pembatasan media komunikasi dan tidak banyaknya penutur jati yang tinggal di lingkungan kampus. Dengan demikian, belajar budaya dan bahasa secara langsung di Indonesia menjadi program wajib yang strategis bagi pemelajar BIPA di Yuexiu.

Sebelum berangkat ke Indonesia, para mahasiswa telah mendapatkan pengetahuan yang memadai mengenai kebudayaan di Indonesia yang terintegrasi dalam pembelajaran bahasa di lingkungan kampus. *Cross-cultural training* dalam bentuk interaksi dan pertemuan dengan mahasiswa Indonesia yang menempuh studi di Yuexiu diatur oleh pengajar, namun dalam intensitas yang sangat rendah karena mahasiswa asal Indonesia tinggal dan studi di kampus Jinghu yang terletak sekitar 45 menit dengan menggunakan bus dari kampus Jishan, tempat studi

dan tempat tinggal mahasiswa program BIPA. Untuk mengantisipasi *shock culture*, kampus juga telah bekerja sama dengan Konsulat Jenderal Indonesia di Shanghai untuk memberikan pengarahan dan bimbingan sebelum mahasiswa berangkat ke Indonesia.

Pengetahuan dan informasi yang diperoleh selama menempuh studi dan berbagai program latihan tentu saja akan menpengaruhi pola pikir dan persepsi mahasiswa (Obonai, 1977). Informasi yang diberikan selama proses belajar mengajar dapat memberikan bekal kepada mahasiswa untuk memahami budaya masyarakat Indonesia yang akan menjadi tempat tinggal dan tempat berinteraksi mereka selama setahun. Tentu saja penyajian informasi dan informasi yang diberikan akan sangat dipengaruhi oleh lingkungan belajar, keterampilan dan pengetahuan guru, serta media-media pemelajaran yang digunakan (Maund, 2014). Selama penyelenggaraan pemelajaran, tenaga pengajar BIPA di Yuexiu telah mencoba memberikan pengetahuan budaya yang beragam mengenai lingkungan sosial-budaya masyarakat Indonesia. Namun, bagi pemelajaran BIPA persepsi yang terbentuk bisa saja agak berbeda dengan realita karena proses *coding-decoding* informasi terutama dilakukan dengan mengandalkan informasi yang disampaikan melalui mediasi infromasi yang diberikan dan bukan melalui pengalaman langsung (Kreitner & Kinicki, 2010; Luthans, 2006). Perspesi mahasiswa tentu saja memiliki karakteristik yang terbatas pada pengetahuan yang diperoleh (King & Lawley, 2012) atau dimiliki setelah belajar selama dua tahun di program BIPA Yuexiu. Mahasiswa juga tentu saja akan memberikan persepsi yang bersifat selektif, prediktif, dan evaluatif sesuai dengan konteks budaya dan kemampuan pemahaman bahasa target yang telah dipelajari (Pitcher 2016). Perbedaan penguasaan keterampilan berbahasa akan turut mempengaruhi persepsi yang diungkapkan dalam bentuk evaluasi mengenai Indonesia.

Penelitian persepsi dan ekspektasi mahasiswa BIPA di Yuexiu tentang Indonesia ini dilakukan untuk mengukur *cross-cultural skill*-memahami kebudayaan lain dan mengantisipasi perbedaan dan kesenjangan antar-budaya (Dolan & Kawamura, 2015). Persepsi yang dimiliki mahasiswa BIPA terhadap Indonesia ini tentu saja menjadi faktor penting yang menentukan kemampuan mereka beradaptasi dengan lingkungan belajar dan tempat tinggal masing-masing di beberapa daerah di Indonesia, yaitu Bandung, Surabaya, Solo, dan Bali. Persepsi mahasiswa dalam penelitian ini dituangkan dalam bentuk evaluasi dan ekspekstasi terhadap Indonesia dan evaluasi diri mahasiswa terhadap kemampuan berbahasa dan kesiapan belajar di Indonesia.

2. Metode Penelitian

Penelitian ini bertujuan mengetahui persepsi dan ekspektasi pemelajar BIPA di Yuexiu, Tiongkok mengenai Indonesia. Partisipan adalah seluruh mahasiswa angkatan 2016 pada program tersebut yang berjumlah 21 orang. Mahasiswa menempuh mata kuliah yang sama dalam sistem paket selama empat semester. Pada semester kelima dan keenam, mahasiswa menempuh kuliah di Indonesia dengan cara mengikuti program pertukaran pelajar yang diatur oleh kampus atau menggunakan program beasiswa dari pemerintah dan universitas-universitas di Indonesia. Survei dikumpulkan pada akhir semester keempat, tahun akademik 2017/2018, setelah mahasiswa menyelesaikan semua ujian akhir pada semester tersebut. Survei dikumpulkan dengan menggunakan angket daring yang dibuat menggunakan Zoho Survey. Peneliti mendapatkan bantuan dari pengajar BIPA di program tersebut untuk mendistribusikan tautan survei kepada mahasiswa. Mahasiswa diberi waktu selama satu minggu untuk mengisi angket tersebut dan hasilnya seluruh mahasiswa menyelesaikan pengisian angket sebelum waktu yang diberikan.

Angket yang disebarkan kepada mahasiswa terdiri atas tiga bagian dan seluruhnya terdiri atas 20 pertanyaan yang ditanggapi mahasiswa dengan memberi skala nilai. Bagian pertama dari angket digunakan untuk mengetahui persepsi mahasiswa mengenai sistem budaya dan sosial politik Indonesia. Bagian kedua digunakan untuk meminta pendapat mahasiswa mengenai

keinginan mereka mengunjungi Indonesia untuk tujuan kegiatan berlibur, pendidikan, dan bekerja. Bagian terakhir merupakan evaluasi diri mahasiswa terhadap kesiapan untuk dapat tinggal dan belajar di Indonesia selama satu tahun. Pada bagian pertama dan kedua, mahasiswa diminta untuk memberi nilai 1 (paling baik) sampai dengan 7 (paling baik). Skala ini disesuaikan dengan indikator pengukuran yang persepsi yang sudah ada pada *template* Zoho Survey untuk tujuan mengukur persepsi mengenai budaya dan aspek sosial. Pada bagian ketiga, skala penilaian diberikan dari nilai 1 (paling buruk) sampai dengan 10 (paling baik) dengan tujuan memberikan mahasiswa menyesuaikan dengan skala penilaian yang biasanya digunakan untuk hasil kegiatan belajar di kelas. Bagian ketiga dikembangkan dengan menggunakan indikator-indikator pemelajaran bahasa asing.

Wawancara menggunakan WeChat juga dilakukan terhadap lima mahasiswa untuk mendapatkan tanggapan mengenai kecenderungan tanggapan umum hasil survei. Wawancara dilakukan sejak bulan Mei sampai dengan Juli 2018. Kelima mahasiswa yang berpartisipasi di dalam survei dipilih dari mahasiswa yang telah dapat berkomunikasi secara lancar menggunakan Bahasa Indonesia baik secara tertulis maupun lisan. Wawancara dilakukan menggunakan pertanyaan-pertanyaan terbuka. Pertanyaan tersebut bertujuan memperoleh penjelasan mengenai hasil survei dan juga refleksi personal dari mahasiswa tersebut. Refleksi dari mahasiswa dijadikan sebagai landasan untuk menjelaskan kecenderungan umum dari data yang diperoleh. Dalam penyajian kutipan pendapat mahasiswa di dalam tulisan ini tidak digunakan nama sebenarnya.

Data yang diperoleh dari survei secara otomatis dapat ditampilkan ringkasan hasilnya pada laman Zoho Survey. Pengguna aplikasi dapat melakukan penyesuaian tampilan ke dalam bentuk ringkasan dalam bentuk tabel ataupun grafik. Aplikasi juga memungkinkan pengguna memiliki ringkasan stratistik deskripsi berupa mean, standar deviasi, varian, dan nilai maksimum-minimum untuk setiap kategori data. Ringkasan data ini dapat dengan mudah diunduh jika pengguna memiliki aplikasi berbayar. Pada survei ini, peneliti menggunakan versi bebas bayar sehingga data yang telah dikelompokkan dalam bentuk tabel atau grafik dan statistik deskripsi harus disalin secara manual ke dalam spreadsheet Excel. Pada bagian hasil penelitian di tulisan ini, data akan ditampilkan dalam bentuk tabel frekuensi yang kemudian disertai dengan analisis dan kutipan hasil wawancara menggunakan WeChat. Analisis data dilakukan dengan menggunakan deskriptif eksplanatif. Data akan terlebih dahulu dipaparkan kecenderungannya kemudian penjelasan makna dari paparan data tersebut dilakukan dengan menggunakan pendapat yang diperoleh dari wawancara dengan mahasiswa.

3. Hasil dan Pembahasan

Bagian ini akan disajikan dalam tiga sub-bagian. Sub-bagian pertama memberikan gambaran umum program BIPA Yuexiu. Bagian kedua mengulas persepsi mahasiswa mengenai Indonesia. Bagian terakhir menyajikan ekspektasi atau keinginan mahasiswa untuk mengunjungi Indonesia dan evaluasi diri mahasiswa terhadap kemampuan akademiknya.

3.1 Program BIPA Yuexiu

Program BIPA Yuexiu mulai menyelenggarakan pendidikan dan pelatihan bahasa Indonesia bagi pemelajar Tiongkok pada tahun akademik 2016/2017. Sejalan dengan penyelenggaraan pendidikan dan pelatihan, Departemen Bahasa Indonesia secara aktif melakukan komunikasi dengan pemerintah dan kampus-kampus di Indonesia untuk menjalin berbagai bentuk kerja sama, terutama pertukaran pemelajaran dan pengajar. Penelitian ini dilakukan secara khusus terhadap mahasiswa tahun pertama dari program ini dan sekaligus juga mahasiswa-mahasiswa yang menjalani pendidikan dan pelatihan perdana di program BIPA Yuexiu. Pada awal pelaksanaannya, program ini memiliki 23 orang mahasiswa. Pada semester

kedua dan semseter ketiga, masing-masing satu orang mahasiswa memutuskan untuk pindah jurusan dan saat dilaksanakannya penelitian ini terdapat 21 mahasiswa.

Mahasiswa BIPA Yuexiu memperoleh pengetahuan budaya melalui kegiatan mata kuliah keterampilan berbahasa dan juga mata kuliah pengenalan kebudayaan. Pada mata kuliah keterampilan berbahasa, pengetahuan budaya diintegrasikan dalam materi pemelajaran yang disajikan melalui bacaan, video, dan juga rekaman audio. Secara khusus, mahasiswa juga mendapatkan mata kuliah pengenalan kebudayaan. Dalam perkuliahan ini, mahasiswa mendapatkan kesempatan untuk berdiskusi dengan pengajar, berlatih kesenian Indonesia (seperti menyanyi, membaca puisi, menggambar motif batik), menonton film-film Indonesia, dan melakukan interaksi dengan mahasiswa internasional yang berasal dari Indonesia. Mata kuliah pengenalan kebudayaan secara berkelanjutan dikembangkan dan diusahakan mencakup lebih banyak kegiatan praktik. Program BIPA Yuexiu juga saat ini sedang membangun ruang yang akan digunakan untuk praktik keterampilan budaya. Usaha mendatangkan pengajar-pengajar tamu dari Indonesia juga mulai dilakukan dengan menyusun perjanjian kerja sama dengan Konsultat Jenderal Indonesia di Shanghai dan universitas-universitas di Indonesia, seperti Universitas Udayana dan Universitas Kristen Petra.

3.2 Persepsi Mahasiswa Terhadap Nilai-Nilai dan Tradisi Sosial Indonesia

Setelah menjalani proses belajar selama dua tahun melalui bimbingan tiga dosen asal Tiongkok dan dua dosen asal Indonesia, mahasiswa BIPA Yuexiu tentu saja memiliki pengetahuan yang memadai untuk menilai tradisi dan nilai-nilai sosial Indonesia. Penilaian mahasiswa terhadap tradisi dan nilai-nilai sosial dalam penelitian ini mencakup 10 aspek. Setiap aspek oleh mahasiswa diberi nilai 1 (paling buruk) sampai dengan 7 (paling baik) dan dari pengumpulan angket dapat diperoleh nilai rata-rata untuk setiap aspek. Jika nilai rata-rata tersebut kemudian dikelompokkan dalam lima kategori penilaian, yaitu sangat baik (6,00-7,00), baik (5,00-5,99), netral (4,00-4,99), kurang baik (2,00-3,99), dan buruk (1,00-1,99) maka dapat diketahui mahasiswa hanya memberikan penilaian sangat baik dan baik terhadap ke-10 aspek tersebut. Aspek yang mendapatkan penilaian sangat baik secara berurutan adalah (1) tempat wisata dan melancong, (2) praktik keagamaan, dan (3) kesenian. Aspek yang mendapatkan penilaian baik secara berurutan adalah (1) tradisi dan nilai sosial, (2) pendidikan (3) media dan hiburan, (4) makanan dan minuman, (5) bisnis dan perdagangan, (6) pemerintahan dan politik, dan (7) keamanan dan keselamatan.

Perbedaan penilaian terhadap sembilan aspek, kecuali aspek media dan hiburan memiliki variasi nilai dalam rentang yang sangat kecil, yaitu antara antara 0,86 sampai dengan 1,66. Ini berarti semua mahasiswa memberi nilai yang dapat dikategorikan dalam kelompok netral sampai dengan sangat baik. Mencermati nilai varian pada aspek media dan hiburan, yakni 2,23 mengindikasikan adanya mahasiswa yang berpendapat bahwa media dan hiburan di Indonesia berkualitas kurang baik dan buruk. Penilaian terhadap kurang baik dan buruknya media dan hiburan di Indonesia menurut Meigui bisa saja disebabkan oleh mahasiswa tersebut kurang tertarik menyaksikan hiburan seperti tarian dan kesenian tradisional yang ditayangkan oleh guru di kelas. Ailin menambahkan, “Beberapa mahasiswa putri juga merasa takut dan kurang tertarik ketika menonton film-film yang menakutkan. Meigui juga berpendapat, “Kualitas video juga kadang kurang jelas dan gambarnya kabur.” Mengacu pada pendapat yang dikemukakan oleh kedua mahasiswa tersebut dapat dipahami bahwa penilaian kurang baik dan buruk oleh mahasiswa dapat bersumber dari kurang baiknya kualitas media yang digunakan dan juga ketidaksesuaian antara media dan hiburan yang ditayangkan dengan selera mahasiswa yang memberikan penilaian.

Keindahan tempat wisata dan melancong di Indonesia sangat menarik perhatian mahasiswa BIPA Yuexiu. Ketika belajar di kelas atau berdikusi di luar kelas, mereka sangat

senang jika pengajar berbicara mengenai tempat wisata di Indonesia. Menurut Luxi, “Gunung dan laut di Indonesia sangat cantik. Tidak sama dengan yang ada di Tiongkok.” Mahasiswa seperti Luxi mengetahui dengan jelas bahwa posisi Indonesia yang terletak di antara lautan dan samudera serta memiliki banyak gunung api telah menghasilkan keindahan yang alamiah. “Saya tahu bahwa di Indonesia banyak gunung api dan itu bisa sangat berbahaya,” kata Luxi. Pernyataan ini menunjukkan bahwa mahasiswa juga menyadari bahwa kondisi geografis Indonesia dapat mengalami bencana alam kapan saja. Perubahan kondisi alam inilah yang juga turut menghasilkan pembentukan alamiah lingkungan geografis Indonesia. Mahasiswa memiliki minat yang sangat besar untuk dapat mengunjungi tempat-tempat wisata populer yang mereka lihat melalui gambar dan video yang digunakan oleh guru. Selain tempat wisata yang bersifat alamiah, mahasiswa juga sangat tertarik dengan tempat wisata dan melancong yang memiliki corak tradisional dan keagamaan, seperti keraton, candi, dan monumen. Meigui, Qinqin, dan Ailin ingin sekali mengunjungi Candi Prambananan dan Candi Borobudur. Dandan berharap dapat melihat Masjid Berkubah Emas dan juga Tugu Monas. Luxi sangat tertarik untuk melihat Kawah Putih dan Gunung Bromo.

No.	Aspek	Skor 2	Skor 3	Skor 4	Skor 5	Skor 6	Skor 7	Rata-rata
1	Pendidikan			2 (9.52%)	7 (33.33%)	6 (28.57%)	6 (28.57%)	5.76
2	Makanan dan Minuman			5 (23.81%)	4 (19.05%)	7 (33.33%)	5 (23.81%)	5.57
3	Media dan Hiburan	1 (4.76%)	1 (4.76%)	3 (14.29%)	2 (9.52%)	6 (28.57%)	8 (38.1%)	5.67
4	Kesenian			3 (14.29%)	2 (9.52%)	6 (28.57%)	8 (38.1%)	6
5	Praktik Keagamaan				7 (33.33%)	3 (14.29%)	11 (52.38%)	6.19
6	Pemerintahan dan Politik		2 (9.52%)	2 (9.52%)	8 (38.1%)	3 (14.29%)	6 (28.57%)	5.43
7	Tradisi dan Nilai Sosial			4 (19.05%)	5 (23.81%)	4 (19.05%)	8 (38.1%)	5.76
8	Bisnis dan Perdagangan		1 (4.76%)	4 (19.05%)	4 (19.05%)	8 (38.1%)	4 (19.05%)	5.48
9	Tempat Wisata dan Melancong			1 (4.76%)	4 (19.05%)	4 (19.05%)	12 (57.14%)	6.29
10	Keamanan dan Keselamatan		2 (9.52%)	6 (28.57%)	6 (28.57%)	4 (19.05%)	3 (14.29%)	5

Tabel 1. Persepsi Mahasiswa Terhadap Nilai-nilai Sosial dan Tradisi Masyarakat Indonesia

Selain memperoleh informasi melalui materi pembelajaran yang disampaikan di kelas, mahasiswa juga dapat dengan mudah memperoleh informasi mengenai tempat wisata dan melancong dari Internet. Informasi tersebut sudah banyak tersedia dalam bahasa Mandarin di laman Internet yang dapat dicari dengan Baidu dan Weibo. Informasi mengenai wisata dan melancong tersebut dapat ditemukan dalam bentuk ulasan berbentuk blog berbahasa Mandarin dan juga forum tanya jawab. Forum tanya jawab menurut mahasiswa dapat memberikan informasi yang sangat membantu karena pelancong dari Tiongkok yang sudah pernah berwisata ke Indonesia biasanya menjawab pertanyaan yang diajukan. Aplikasi pengurusan wisata dan

perjalanan, seperti C-Trip juga turut mempermudah mahasiswa melakukan pencarian informasi mengenai pemesan tiket dan pencarian agen-agen pemandu perjalanan yang dapat berbahasa Mandarin dengan harga yang sangat memadai.

Aspek kedua yang mendapatkan penilaian sangat baik oleh mahasiswa adalah praktik keagamaan. Bagi mahasiswa, identitas dan praktik keagamaan masyarakat Indonesia dapat terlihat dengan jelas melalui aktivitas-aktivitas yang dilakukan sehari-hari, busana dan perlengkapan yang digunakan, serta tempat-tempat ibadah. Qinqin mengatakan, “Saya melihat orang-orang Indonesia sangat rajin sembayang dan juga berpuasa.” Siska dan mahasiswa lain memiliki pandangan seperti ini karena mereka membaca berita di koran online Indonesia dan juga melihat praktik keagaamaan juga ditunjukkan dalam tayangan sinetron. “Mahasiswa dari Indonesia yang kemarin saya jumpa bilang dia beragama Kristen dan dia memakai (kalung) salib,” ujar Ailin. Ailin dalam hal ini mengidentifikasikan identitas religius dari mahasiswa Indonesia melalui atribut kalung salib yang digunakan. Selain melihat pada atribut fisik, mahasiswa juga menjadi ingin tahu mengenai aturan-aturan di dalam menjalankan agama pada kehidupan masyarakat di Indonesia. Dandan, misalnya pernah mengemukakan pertanyaan mengenai perbedaan menjalankan puasa antara orang-orang yang beragama Islam dengan orang-orang yang beragama Kristen dalam diskusi di kelas. Dandan ingin tahu mengenai kegiatan tersebut karena dia telah memutuskan untuk memilih studi di universitas Kristen. Dia berharap dengan mengetahui tata cara berpuasa orang Kristen, dia dapat menghormati teman-temannya yang beragama Kristen ketika mereka menjalankan praktik keagamaannya.

Kesenian Indonesia juga sangat menarik perhatian mahasiswa dan mereka sangat senang mempelajarinya. Ketika diberi pengetahuan mengenai gambar pola batik menggunakan malam dan proses pembuatannya, mahasiswa menyatakan ingin sekali mencoba melakukan kegiatan tersebut jika berada di Indonesia. Mahasiswa juga sangat senang menggunakan baju dan gaun batik pada acara-acara budaya yang diselenggaraan kampus dan Konsulat Jenderal Indonesia. Pada acara budaya, mahasiswa menampilkan hasil praktik kebudayaannya. Penampilan mahasiswa mencakup menyanyikan lagu Indonesia, membaca puisi, dan berbalas pantun. Mahasiswa juga memiliki minat yang sangat tinggi dan berharap memperoleh kesempatan untuk mempelajari lebih banyak kesenian Indonesia saat mereka belajar di Indonesia.

Tradisi dan nilai sosial Indonesia ditempatkan pada posisi pertama dalam kategori baik walaupun nilai rata-ratanya sama dengan aspek pendidikan dengan pertimbangan jumlah pemberi nilai 7 pada aspek ini lebih banyak daripada pemberi nilai 7 pada aspek pendidikan. Bagi mahasiswa yang tertarik dengan tradisi dan nilai sosial di Indonesia, kesempatan belajar dan tinggal di Indonesia membuka peluang besar bagi mereka untuk melihat sendiri dan secara langsung integrasi tradisi dan nilai sosial tersebut dalam kehidupan masyarakat. Bagi sebagian mahasiswa seperti Ailin melakukan kunjungan dan melihat museum merupakan salah satu cara yang dapat dilakukan untuk mempelajari tradisi dan nilai sosial Indonesia. Ailin menyatakan, “Saya akan tinggal di Solo nanti dan jika ada waktu luang saya mau mengunjungi museum untuk lebih banyak belajar.” Luxi juga melihat kesempatan tersebut dapat diperoleh dengan lebih banyak melakukan interaksi dengan masyarakat sekitar, seperti berbelanja. “Saya mau banyak-banyak belanja dan makan di warung biar bisa belajar makan pakai tangan dan makan sambal,” kata Luxi.

Meskipun semua mahasiswa harus menempuh pendidikan di Indonesia selama satu tahun, mereka tidak otomatis menganggap pendidikan di Indonesia sangat baik. Dinyatakan oleh Luxi, “Indonesia memang baik (menjadi tempat) untuk saya belajar bahasa Indonesia, tetapi ada juga jurusan lain yang saya rasa lebih baik kualitasnya di Tiongkok.” Pernyataan ini menunjukkan mahasiswa dapat secara kritis dan objektif menilai kualitas pendidikan berdasarkan spesifikasi bidang ilmu. Pertimbangan demikian juga dilakukan oleh Meigui. Bagi Meigui, “Belajar di

Indonesia saya yakin dapat membuat bahasa Indonesia saya menjadi lebih baik. Kalau belajar Hukum saya rasa masih harus saya lakukan di Tiongkok karena saya mau jadi pengacara di Tiongkok." Menempuh pendidikan di Indonesia dinilai dapat membantu proses imersi bahasa yang sedang dipelajarinya, namun tidak selalu menjadi tempat yang tepat untuk mempelajari keahlian khusus, seperti Ilmu Hukum. Perbedaan sistem hukum Indonesia dengan Tiongkok diketahui dengan jelas oleh Meigui tidak memungkinkan baginya untuk mempelajari Ilmu Hukum di Indonesia. Tentu saja penilaian kualitas akan meningkat jika mahasiswa memiliki orientasi seperti Qinqin yang justru ingin melanjutkan program pendidikan Master di Indonesia. Qinqin menyatakan, "Ada mahasiswa Tiongkok yang sekarang melanjutkan di UPI. Saya ingin seperti dia juga melanjutkan pendidikan di Indonesia." Meskipun pendidikan pascasarjana di Indonesia tidak murah, namun sistem seleksi masuknya menurut Qinqin tidak sesulit di Tiongkok. Qinqin juga yakin bahwa dengan memiliki diploma dan gelar master dari luar negeri akan membuat dia lebih mudah mencari pekerjaan di Tingkok atau di Indonesia.

Penilaian mahasiswa terhadap makanan dan minuman Indonesia memang tidak secara langsung berkorelasi dengan penilaian terhadap aspek tempat wisata dan melancong. Ini menunjukkan bahwa mahasiswa mungkin memahami tempat wisata dan melancong tidak secara langsung merupakan tempat untuk melakukan wisata kuliner. Bagi Ailin kesempatan mencari makanan dan minimuan bisa dilakukan kapan saja di Indonesia karena makanan dan minuman yang enak juga bisa ditemukan dengan mudah di sekitar tempat tinggal. Nadia yang berasal dari wilayah di Tiongkok yang juga terbiasa dengan makanan pedas justru berencana untuk berburu dan mencoba semua jenis makanan pedas di Indonesia. Bagi sebagian mahasiswa lain tampilan dan cara mengola makanan Indonesia yang beraroma keras karena dimasak dengan beragam jenis bumbu, rasa pedas yang tinggi, dan juga penggunaan santan seringkali tidak sesuai dengan selera mereka. Namun secara umum, mahasiswa sangat menyenangi kudapan-kudapan Indonesia, seperti kue-kue tradisional dan juga jajanan pasar.

Tiga aspek yang mendapatkan rata-rata rendah adalah bisnis dan perdagangan, pemerintah dan politik, serta keamananan dan keselamatan. Penilaian rendah terhadap bisnis dan perdagangan ini memiliki kaitan yang sangat erat dengan sistem pemerintahan dan politik di Indonesia yang mereka nilai masih tidak begitu baik. Berita-berita mengenai tertangkapnya pejabat yang korupsi, sistem pengurusan KTP yang sulit, dan kebiasaan pelaksanaan kegiatan yang "jam karet" dianggap dapat mempengaruhi kualitas kegiatan dan bisnis dan perdagangan. Sementara dari segi keamanan dan keselamatan, hal yang membuat mereka merasa khawatir adalah masih adanya sentimen negatif terhadap orang Tiongkok dan orang Tionghoa oleh sebagian masyarakat di Indonesia, terorisme, kejahatan seperti pembunuhan, dan bencana alam. Namun, sebagian mahasiswa melihat kondisi menjaga keselamatan dan keamanan ini sebagai bagian dari proses menjadi orang dewasa. Mereka juga menyatakan perlu melihat kondisi ini sebagai suatu gejala universal yang bisaterjadi di mana saja. Belajar mengenai cara menghadapi dan menghindari situasi kritis juga merupakan proses belajar yang sangat penting ketika mereka akan melakukan perjalanan ke luar negeri, tidak hanya ketika mereka berada di Indonesia.

3.3 Keinginan Mengunjungi Indonesia dan Evaluasi Kemampuan Akademik

Pandangan positif mengenai kegiatan travelling dan melancong berkorelasi positif dan langsung dengan keinginan untuk mengunjungi Indonesia yang menduduki urutan pertama. Skor terendah juga bukan dua melainkan naik satu poin dan itu pun hanya ada pada satu kategori yaitu untuk bekerja. Sementara aspek lain ternyata memiliki daya tarik yang sangat besar bagi mahasiswa untuk mengunjungi Indonesia. Meskipun mahasiswa memiliki nilai yang tidak begitu tinggi terhadap aspek pendidikan di Indonesia, minat atau keinginan untuk melanjutkan pendidikan di Indonesia masih sangat tinggi. Terutama tujuannya adalah untuk mempercepat proses imersi bahasa yang dipelajari dan mempelajari kebudayaan Indonesia dan juga berwisata sambil belajar. Menambah teman dan memperluas jejaring sosial menjadi tujuan yang juga tidak

kalah penting menjadi perhatian mahasiswa. Mahasiswa juga masih belum banyak memikirkan tentang pekerjaan dan melakukan bisnis. Mereka sebagian besar masih berorientasi untuk melanjutkan studi ke program pasca-sarjana, termasuk melihat peluang untuk studi di Indonesia.

No.	Tujuan Mengunjungi Indonesia	Skor 3	Skor 4	Skor 5	Skor 6	Skor 7	Rata-rata
1	Wisata dan Melancong		2 (9.52%)	1 (4.76%)	4 (19.05%)	14 (66.67%)	6.43
2	Pendidikan		1 (4.76%)	7 (33.33%)	4 (19.05%)	9 (42.86%)	6
3	Menghadiri Konferensi		3 (14.29%)	5 (23.81%)	6 (28.57%)	7 (33.33%)	5.81
4	Bekerja	1 (4.76%)	5 (23.81%)	6 (28.57%)	6 (28.57%)	3 (14.29%)	5.24
5	Melakukan Bisnis		5 (23.81%)	4 (19.05%)	8 (38.1%)	4 (19.05%)	5.52

Tabel 2. Keinginan Mahasiswa untuk Mengunjungi Indonesia

Mereka pada umumnya memiliki rasa yakin telah menguasai cukup tata bahasa disusul dengan pengetahuan kebudayaan. Kedua aspek ini tidak begitu sukar untuk dipelajari dan intensitas atau jumlah alokasi pertemuannya memang lebih banyak. Untuk gramatikal 10 jp seminggu dan 4 jam kegiatan budaya. Selain itu, elemen ini sering kali juga bersinggungan dengan keterampilan lain dan disampaikan bersamaan ketika guru menjelaskan keterampilan berbahasa lainnya. Aspek budaya terutama dapat dengan mudah ditemukan melalui bahan bacaan, video, dan rekaman yang digunakan guru. Pengetahuan mengenai komunikasi lisan sederhana untuk dapat melakukan perjalanan dan bertahan hidup di Indonesia juga sudah dirasakan oleh mahasiswa cukup memadai. Beberapa pertemuan komunikasi dengan mahasiswa Indonesia yang belajar di jurusan Bahasa Mandarin dapat menjadi sarana untuk mengevaluasi keterampilan tersebut. Meskipun masih menghadapi kendala, mahasiswa memiliki keyakinan bahwa dengan tinggal di Indonesia mereka akan bisa mempelajari bahasa dengan lebih cepat. Informasi yang diperoleh melalui penyampaian dosen meskipun masih kurang memadai dapat membantu dalam beradaptasi dengan lingkungan baru. Mereka sangat yakin untuk sukses dalam belajar bahasa mereka perlu mendapatkan pengalaman langsung dengan belajar dan menjalani pendidikan di Indonesia.

4. Kesimpulan

Program belajar setahun di Indonesia merupakan tahapan penting bagi pembelajar BIPA di Zhejiang Yuexiu University of Foreign Languages Indonesia Language Department karena membuka kesempatan untuk mendapatkan pengalaman langsung belajar bahasa dan budaya Indonesia. Untuk mengantisipasi masalah benturan budaya dan adaptasi cara hidup di tempat tinggal baru, mereka menggunakan informasi dan pengetahuan yang diterima selama belajar dua tahun di program BIPA Yuexiu dan program khusus persiapan keberangkatan. *Background knowledge* ini kemudian membentuk persepsi mereka tentang Indonesia. Berdasarkan penilaian terhadap sepuluh aspek, mahasiswa memberikan penilaian sangat baik hingga baik dengan urutan sebagai berikut; (1) tempat wisata dan melancong, (2) praktik keagamaan, (3) kesenian, (4) tradisi dan nilai sosial, (5) pendidikan (6) media dan hiburan, (7) makanan dan minuman, (8) bisnis dan perdagangan, (9) pemerintahan dan politik, dan (10) keamanan dan keselamatan. Ekpektasi mereka terkait kunjungan ke Indonesia secara berurutan dari yang paling menarik adalah (1) wisata dan melancong, (2) pendidikan, (3) menambah jejaring sosial, dan (4)menghadiri konferensi. Mereka sudah mempunyai gambaran yang cukup spesifik terkait objek-

objek wisata di Nusantara.Namun,mereka merasa kurang mendapatkan informasi yang memadai mengenai pendidikan lanjut di Indonesia. Tujuan lainnya yang juga terkait prospek masa depan mereka, yaitu bekerja dan melakukan bisnis, kurang diminati mahasiswa. Hal ini dapat disebabkan karena mereka masih lebih fokus untuk menyelesaikan pendidikan. Memperluas wawasan tentang kondisi budaya, sosial, dan ekonomi Indonesia, baik ketika belajar di Tiongkok maupun di Indonesia, dapat lebih membuka jendela-jendela peluang kerja sama di masa mendatang.

Kualitas jenis media dan informasi berperan besar dalam membentuk persepsi ini. Meskipun masih dikategorikan baik, kualitas media, khususnya media pembelajaran tentang kesenian dan tradisi perlu ditingkatkan untuk memberikan gambaran yang lebih komprehensif. Gambaran awal ini nantinya juga perlu dikembangkan dengan keterlibatan mahasiswa BIPA semaksimal mungkin dalam berbagai ranah akademik dan sosial-budaya untuk mempelajari Indonesia secara lebih luas, tidak hanya terbatas keterampilan berbahasa di program khusus BIPA. Selain itu, penelitian ini juga perlu dikembangkan dengan penelitian aspek-aspek nilai-nilai dan tradisi sosial yang lebih spesifik. Pengaruh hasil program belajar setahun di Indonesia terhadap persepsi mahasiswa BIPA juga menarik untuk dikaji lebih lanjut guna meningkatkan kualitas pembelajaran BIPA, terutama sebagai bentuk diplomasi budaya.

Daftar Pustaka

Alcón, S. E., & Safont, J. M. P. 2008. *Intercultural language use and language learning*. Dordrecht: Springer.

Beebe, S., & Beebe, S. 2017. *Interpersonal Communication*. Melbourne: P. Ed Custom Books.

Cheong, P. H., Martin, J. N., & Macfadyen, L. P. 2012. New media and intercultural communication: Identity, community, and politics. New York: Peter Lang.

Djatmika. 2016. *Mengenal Pragmatik Yuk*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Dolan, S. L., & Kawamura, K. M. 2015. *Cross cultural competence: A field guide for developing global leaders and managers*.

King, D., & Lawley, S. 2012. *Organizational behaviour*. Oxford: Oxford University Press.

Kreitner, R., & Kinicki, A. 2010. *Organizational behaviour*. New York, N.Y: McGraw-Hill/Irwin.

Luthans, F. 2006. *Organizational behaviour.* McGraw-Hill Education.

Maund, B. 2014. *Perception*. Hoboken: Taylor and Francis.

Obonai, T. 1977. *Perception, learning and thinking: Psycho-physiological Induction Theory*. Tokyo: The Hokuseido Press.

Pitcher, G. 2016. *Theory of perception*. Princeton University Pres.

Sekolah Berasrama Sebagai Media Pendidikan dan Kebangsaan di Provinsi Papua

Unggul Sudrajat, Mulyadi, dan Genardi Atmadiredja

Tanah Papua adalah tanah yang kaya, seperti surga kecil yang jatuh ke bumi. Dengan berbagai kekayaan alam yang dimilikinya seharusnya Papua bisa menjadi propinsi yang maju dan makmur. Akan tetapi, kondisi ini sangat jauh dari harapan tersebut. Pendidikan yang menjadi tolok ukur kemajuan suatu daerah, masih menjadi permasalahan utama bagi sebagian besar masyarakat Papua. Rendahnya mutu pendidikan serta keterbatasan akses masyarakat untuk mendapatkan pelayanan pendidikan menyebabkan pembangunan pendidikan dan kebangsaan di Propinsi Papua masih rendah dan tertinggal dengan daerah-daerah lain di Indonesia. Oleh karena itu, salah satu solusi yang bisa ditawarkan adalah pendirian sekolah berasrama. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis peran sekolah berasrama dalam meningkatkan mutu dan akses pendidikan serta penguatan nilai kebangsaan di Provinsi Papua. Metode yang digunakan dalam kajian ini adalah kualitatif dengan pendekatan studi kasus. Pengumpulan data dilakukan dengan cara observasi, wawancara mendalam, FGD, dan dokumentasi. Hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwa keberadaan sekolah berasrama memberikan peran yang besar terhadap peningkatan mutu dan akses pendidikan di Propinsi Papua. Di sekolah berasrama, para siswa dapat melakukan interaksi intensif dengan sesama siswa dan para guru, sehingga penyampaian pendidikan kognitif, afektif, dan psikomotorik bisa berlangsung dengan baik. Dengan demikian pembentukan karakter kebangsaan Indonesia bisa tertanam kuat pada diri siswa.

1. Pendahuluan

Penelitian ini mengkaji peran sekolah berasrama dalam peningkatan kualitas mutu dan akses pendidikan serta penguatan nilai kebangsaan di Provinsi Papua. Keterbatasan akses dan rendahnya mutu pendidikan, telah membuat pembangunan pendidikan di Papua jauh tertinggal dibandingkan dengan daerah-daerah lain Indonesia. Sebagai solusi atas permasalahan tersebut, keberadaan sekolah berasrama sangat diperlukan. Pendidikan sekolah berasrama merupakan perpaduan antara pendidikan yang dilakukan di sekolah dan di asrama, dimana siswa menjalani proses belajar dan bermain di sekolah, lalu sepulang dari sekolah mereka akan belajar dan tinggal di asrama dengan para pengasuh yang berfungsi sebagai guru dan orang tua. Melalui pendidikan berasrama ini, anak-anak akan dididik dan dikontrol perkembangan hidupnya secara langsung, kontinu, dan mendalam. Dengan demikian, kualitas dan kuantitas pendidikan anak-anak di Provinsi Papua bisa meningkat.

Dengan luas wilayah 421.981 km2 (3,5 kali lebih besar dari pada Pulau Jawa), Papua merupakan daerah yang memiliki sumber daya alam yang sangat melimpah, seperti bahan tambang emas, tembaga, perak, gas alam, minyak bumi, batu bara, dan kekayaan hutan, serta hasil laut. Bahkan, di sinilah tersimpan cadangan emas terbesar dan cadangan tembaga urutan kedua di dunia. Melalui kekayaan alam ini Provinsi Papua telah berkonstribusi besar bagi pemasukan kas keuangan negara Indonesia. Akan tetapi, kondisi tersebut sangat kontradiktif dengan kualitas hidup masyarakatnya, dimana menurut hasil Indeks Pembangunan Manusia (IPM) Papua masih sangat tertinggal dibandingkan dengan IPM di daerah-daerah Indonesia lainnya, baik dalam bidang pendidikan, kesehatan, dan ekonomi (Nenobais,2012).

Papua dimasukkan ke dalam daerah dengan angka indeks kemiskinan yang tinggi dan daerah yang mempunyai tingkat perbedaan yang tinggi dengan Jakarta. Tantangan-tantangan

yang berhubungan dengan kemiskinan di Indonesia tidak hanya berkaitan dengan banyaknya jumlah penduduk miskin, tetapi juga besarnya perbedaan antar-daerah. Jakarta dan Papua menggambarkan perbedaan besar antar-daerah: di Jakarta, hanya 3,4% dari total penduduk yang miskin, sementara sekitar separuh penduduk Papua hidup di bawah garis kemiskinan. Analisa obyektif mengatakan bahwa kemiskinan yang ada di Papua adalah hasil dari pemiskinan struktural yang disebabkan oleh kurangnya kesempatan bagi orang-orang untuk ikut serta dalam pengambilan keputusan (Yulia Sugandi, 2008). Oleh karena itu, pencapaian pembangunan pendidikan harus bisa terlaksana di Papua. Pencapaian pembangunan pendidikan di Provinsi Papua harus bisa menjadi lebih baik dan sejajar dengan daerah-daerah lain di Indonesia. Apabila dibiar berlarut-larut hal tersebut sangat rawan menimbulkan kecemburuan sosial. Munculnya konflik sosial horizontal yang acap terjadi di tanah Papua, gerakan separatisme dari Organisasi Papua Merdeka (OPM) disinyalir merupakan akibat dari ketimpangan pembangunan ekonomi, fisik, kesehatan, dan pendidikan.

Keberhasilan pembangunan pendidikan merupakan salah satu faktor penting bagi peningkatan kualitas hidup manusia. Melalui pendidikan, manusia dapat mengembangkan potensi diri, meningkatkan kemampuan dalam mengatasi hambatan, dan memperluas berbagai pilihan serta kesempatan untuk meningkatkan kesejahteraan secara berkelanjutan. Berdasarkan hal tersebut, Pembukaan Undang-Undang Dasar (UUD) Tahun 1945 telah mengamanatkan pemerintah Indonesia untuk melaksanakan beberapa kewajiban, salah satunya adalah mencerdaskan kehidupan bangsa Indonesia. Oleh karena itu, baik pemerintah pusat maupun pemerintah daerah wajib memberikan layanan dan kemudahan, serta menjamin terselenggaranya pendidikan yang bermutu bagi setiap warga negara tanpa diskriminasi. Pemenuhan hak untuk memperoleh pendidikan tersebut juga tercantum dalam UUD Tahun 1945 Pasal 31 (Amandemen IV), ayat pertama yang menyatakan bahwa tiap-tiap warga negara berhak mendapatkan pengajaran.

Secara nasional, pemerintah telah melakukan beberapa upaya dalam rangka pencapaian pembangunan pendidikan di Indonesia. Diantaranya dengan mencanangkan Wajib Belajar Dua Belas Tahun (WAJAR 12 Tahun) yang sebelumnya adalah Wajib Belajar Sembilan Tahun, mengalokasikan anggaran pendidikan sebesar 20% dari Anggaran Pendapatan Belanja Negara (APBN), membebaskan biaya bagi sekolah dasar (SD), membuat program Dana Bantuan Operasional Sekolah (BOS), dan memberikan bantuan kepada siswa-siswi SMP dan SMU yang kurang mampu. Namun demikian, upaya tersebut belum mampu menjamin pemerataan pembangunan pendidikan di Indonesia. Sebagai negara kepulauan yang majemuk, Indonesia memiliki kondisi geografis dan budaya masyarakat yang beraneka ragam. Kondisi ini seringkali menjadi kendala dalam pencapaian pembangunan pendidikan, sebagaimana yang terjadi di Provinsi Papua.

Rendahnya pencapaian pembangunan pendidikan di Papua dapat dilihat dari data-data statistik bidang pendidikan. Pada tahun 2016 angka Rata-rata Lama Sekolah (RLS) di Papua hanya sebesar 6,15 tahun. Hal ini berarti secara rata-rata penduduk Papua usia 25 tahun ke atas sudah menempuh 6,15 tahun masa sekolah, atau sudah menyelesaikan pendidikan setara Sekolah Dasar (SD) selama 6 tahun. Kondisi ini tentu masih jauh di bawah target nasional wajib belajar 12 tahun. Sementara itu, Angka Melek Huruf (AMH) di Papua hanya sebesar 71,02 persen, yang berarti dari setiap 100 penduduk Papua usia 15 tahun ke atas hanya terdapat 71-72 orang yang mampu membaca dan menulis. Angka ini juga masih jauh dari target yang ditetapkan pemerintah, sebagaimana yang tercantum dalam Rencana Strategis (Renstra) Kemendikbud, yaitu sebesar 96,10 persen (BPS Provinsi Papua, 2016).

Secara umum setidaknya terdapat dua permasalahan besar di bidang pendidikan di Papua. Permasalahan pertama adalah relatif rendahnya mutu atau kualitas pendidikan di Provinsi Papua. Persoalan kedua adalah rendahnya akses masyarakat untuk mendapatkan pelayanan

pendidikan. Permasalahan kualitas pendidikan di Provinsi Papua terlihat pada dimensi proses maupun hasil pendidikan. Pada dimensi proses, rendahnya kualitas pendidikan terlihat dari jumlah jam belajar yang terbatas di sekolah, serta materi pembelajaran yang tidak kontekstual dan tidak sesuai dengan kultur masyarakat atau kebutuhan daerah. Kondisi ini banyak dipengaruhi oleh rendahnya komitmen dan kapasitas dari tenaga pendidik. Hal ini terlihat dari banyak tenaga pendidik yang meninggalkan tugas mengajar dan bahkan tidak berada di tempat tugas dalam waktu yang lama. Selain itu, banyak tenaga pendidik yang tidak memiliki kemampuan mengajar yang baik. Bahkan, banyak yang tidak memiliki latarbelakang pendidikan yang relevan untuk menjadi tenaga pengajar. Pada dimensi hasil, rendahnya kualitas pendidikan di Provinsi Papua terlihat dari masih banyak siswa yang belum menguasi kemampuan dasar, seperti membaca, menulis dan berhitung. Kesiapan lulusan sekolah untuk bekerja dan berkontribusi dalam pembangunan daerah juga masih rendah (Utama, dkk., 2017).

Sementara permasalahan yang berkaitan dengan rendahnya akses mendapatkan pelayanan pendidikan di Provinsi Papua terlihat pada dua hal. Pertama akses secara fisik, berupa jarak yang cukup jauh antara sekolah dengan pemukiman penduduk. Selain itu, kondisi jalan dan ketersediaan sarana tranportasi juga kurang memadai. Kedua, akses ketersediaan sarana dan prasarana pendidikan, seperti gedung sekolah, ketersediaan guru, peralatan pendukung kegiatan belajar mengajar, perpustakaan serta tempat tinggal guru yang kurang memadai (Bambang Purwoko, dkk., 2016).

Diperlukan strategi kebijakan untuk segera mengatasi persoalan-persoalan pendidikan seperti diuraikan di atas. Sekolah berasrama merupakan salah satu alternative solusi untuk meningkatkan pencapaian pembangunan pendidikan di Papua. Konsep sekolah berasrama yang mirip dengan boarding school diharapkan mampu mengatasi permasalahan berkaitan dengan keterbatasan akses dan mutu pendidikan, sebab sistem sekolah berasrama mengharuskan peserta didik, para guru, dan pengelola sekolah tinggal di asrama yang berada dalam lingkungan sekolah dalam kurun waktu tertentu. Di sekolah berasrama, para siswa dapat melakukan interaksi intensif dengan sesama siswa dan para guru, sehingga penyampaian pendidikan kognitif, afektif, dan psikomotorik bisa berlangsung dengan baik. Dengan demikian, pembentukan karakter kebangsaan Indonesia bisa tertanam kuat pada diri siswa. Hal ini menjadi modal penting bagi penguatan semangat integrasi sosial kebangsaan Indonesia pada generasi muda di Papua.

Sebelumnya telah terdapat penelitian tentang sekolah berasrama di Papua. Penelitian ini dilakukan oleh Pusat Pengembangan Kapasitas dan Kerjasama (PPKK) UGM dengan judul Studi Pengembangan Pendidikan Berpola Asrama Kabupaten Intan Jaya Tahun 2015. Penelitian ini bertujuan untuk menakar kesiapan Pemerintah Daerah Kabupaten Intan Jaya dalam mengimplementasikan program Sekolah Berpola Asrama. Hasilnya menunjukkan bahwa untuk mengoptimalkan penyelenggaraan sekolah berpola asrama,maka prinsip keterlibatan multi-pihak (stakeholder) harus diperhatikan. Dalam hal ini perlu melakukan adaptasi dan akomodasi keragaman masyarakat, baik dalam pengembangan sekolah berpola asrama yang sudah ada, maupun pembangunan sekolah berpola asrma di lokasi baru, terutama menyangkut keberagaman suku dan agama. Jaring multi-pihak perlu terus diekstensi seluas-luasnya, tidak hanya pihak Pemda Intan Jaya, Masyarakat, dan Yayasan, melainkan juga pihak-pihak lain di tingkat lokal, nasional, bahkan internasional.

Penelitian selanjutnya yang terkait pendidikan berbasis asrama di Papua adalah penelitian yang dilakukan oleh Harrry Nenobais pada tahun 2012, dengan judul Pengembangan Pendidikan Berbasis Asrama di Pedalaman Papua. Hasil dari penelitian tersebut menjelaskan bahwa pendidikan berpola asrama sejak TK sampai SMA ternyata lebih efektif bagi peningkatan kualitas dan kuantitas pendidikan anak-anak pedalaman Papua. Melalui pendidikan pola asrama ini, anak-anak diajar, dididik, dan dikontrol perkembangan hidupnya secara langsung, kontinu,

dan mendalam oleh para pengasuh asrama dan guru, sehingga perkembangan kualitas hidup anak-anak mencapai hasil yang optimal.

Perbedaan dengan penelitian sebelumnya, karya ini memfokuskan pada bagaimana penerapan strategi sekolah berasrama dan penguatan integrasi kebangsaan Indonesia di Provinsi Papua. Keberadaan sekolah berasrama diharapkan mampu mengatasi permasalahan terkait rendahnya akses dan kualitas pendidikan di Provinsi Papua. Sementara penguatan integrasi sosial dan kebangsaan diharapkan mampu memperkuat rasa soliditas sebagai satu kesatuan suku bangsa Papua, serta memperkuat nasionalisme dan persatuan para pemuda(i) Papua terhadap NKRI. Ruang lingkup spasial dari penelitian ini adalah Kota Jayapura, Kabupaten Jayapura, dan Kabupaten Kerom di Provinsi Papua.

2. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode deskriptif kualitatif dengan pendekatan studi kasus. Pengumpulan data dilakukan dengan cara observasi, wawancara mendalam, dokumentasi, dan *Focus Group Discussion* (FGD). Analisis aktor serta pemangku kepentingan juga dilakukan untuk mengetahui seberapa besar peran dan tanggung jawab masing-masing aktor. Penelitian ini dilaksanakan di Kabupaten Jayapura, Kabupaten Keerom, dan Kota Jayapura selama satu minggu, yaitu dari tanggal 8 September hingga 16 September 2018. Prosedur penelitian yang dilakukan adalah sebagai berikut:

1. Mengidentifikasi permasalahan untuk dipecahkan melalui metode penelitian empiris.
2. Merumuskan masalah, menentukan masalah, dan menentukan tujuan serta manfaat penelitian.
3. Mengumpulkan data dan informasi dengan melakukan wawancara terhadap sejumlah pejabat atau instansi yang berhubungan dengan pengelolaan Sekolah Berasrama di Papua
4. Menganalisis data yang diperoleh dari hasil wawancara.
5. Membuat kesimpulan dan saran yang didapat dari hasil penelitian tersebut.

Data-data yang digunakan dalam penelitian ini berasal dari data primer dan sekunder. Data sekunder bersumber dari data statistik yang diterbitkan oleh Badan Pusat Statistik dan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan terkait dengan data input dan output sistem pendidikan, seperti data guru, sarana-prasarana, pembiayaan pendidikan, dan hasil prestasi akademik siswa. Sedangkan data primer diperoleh dari survei sekolah khususnya terkait dengan pengelolaan sekolah berasrama.

3. Pembahasan

3.1 Kondisi Pendidikan di Papua

Papua merupakan salah satu provinsi di Indonesia yang mendapatkan status sebagai daerah otonomi khusus berdasarkan Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2001. Melalui otonomi khusus tersebut, Provinsi Papua memiliki wewenang yang lebih luas untuk mempercepat pembangunan dalam berbagai aspek, dengan empat prioritas utama yaitu ekonomi, pendidikan, kesehatan dan infrastruktur. Dengan langkah ini diharapkan perkembangan pembangunan di Papua bisa segera sejajar dengan wilayah lainnya di Indonesia. Akan tetapi, dalam pelaksanaanya Provinsi Papua masih memiliki banyak persoalan yang harus diselesaikan. Khusus dalam sektor pendidikan, Provinsi Papua memiliki banyak tantangan. Persoalan akses pendidikan, ketersedian sarana dan prasarana pendidikan, serta guru dan tenaga pengajar, merupakan tantangan bidang pendidikan yang dihadapi Provinsi Papua.

3.1.1 Angka Partisipasi Murni dan Kasar

Angka Partisipasi Murni (APM) adalah indikator untuk mengukur daya serap sistem pendidikan terhadap usia sekolah. APM dapat digunakan untuk mengetahui partisipasi pendidikan penduduk pada tingkat pendidikan tertentu yang sesuai dengan usianya, atau melihat penduduk usia sekolah yang dapat bersekolah tepat waktu. Sementara itu, Angka Partisipasi Kasar (APK) adalah indikator yang menunjukkan tingkat partisipasi penduduk secara umum pada suatu tingkat pendidikan. Nilai APM yang terbaik adalah apabila mencapai 100 persen, yang artinya seluruh anak usia sekolah bersekolah tepat waktu. Nilai APM akan selalu lebih kecil dari nilai APK, karena APK memperhitungkan jumlah penduduk di luar usia sekolah pada jenjang pendidikan yang bersangkutan. Kedua indikator ini sering digunakan sebagai alat ukur untuk mengetahui pencapaian pembangunan pendidikan. Dengan menggunakan kedua indikator tersebut, maka kondisi pencapaian pembangunan pendidikan di Papua dapat dilihat pada tabel. 1 berikut.

Tabel. 1 Angka Partisipasi Murni (APM) dan Angka Partisipasi Kasar (APK) SD, SMP, dan SMA di Provinsi Papua Tahun 2016

No.	Jenjang Pendidikan	APM		APK	
		Prov. Papua	Nasional	Prov. Papua	Nasional
1.	SD	78.66	93.86	94.74	106.44
2.	SMP	54.26	76.29	72.07	101.05
3.	SMA	43.27	61.20	66.85	81.95

Sumber : *Badan Pusat Statistik Papua Tahun 2016*.

Berdasarkan data di atas diketahui bahwa Angka Partisipasi Kasar (APK) sekolah dasar (SD) di Provinsi Papua pada tahun 2016 mencapai 94.74%, Angka Partisipasi Kasar (APK) sekolah menengah pertama (SMP) yang mencapai 72.07 %, dan pendidikan menengah atas (SMA) 66.85%. Pencapaian tersebut masih dianggap rendah dan tertinggal dengan hasil pencapaian APK secara nasioal. Hal ini disebabkan secara nasional APK Indonesia pada tahun 2016 mencapai 106.44% untuk jenjang SD, SMP 101.05% dan SMA 81.95%. Kondisi ini juga berlaku untuk pencapaian Angka Partisipasi Murni (APM) di Provinsi Papua masih tertinggal secara nasional. APM menunjukkan gambaran yang lebih tepat tentang partisipasi siswa yang bersekolah sesuai dengan usia dan jenjang sekolahnya. APM untuk jenjang SD di Papua pada tahun 2016 hanya mencapai 78.66 %, SMP 54.26%, dan SMA 43.27%, sedangkan APM Indonesia secara nasional sudah mencapai 93.86% untuk jenjang SD, SMP 76.29%, dan SMA 61.20%. Dengan jumlah tersebut, artinya bahwa penduduk usia sekolah di Provinsi Papua yang belum bersekolah jumlahnya masih sangat banyak, yaitu mencapai 21.34% untuk jenjang SD, SMP 45.74%, dan SMA 56.73%.

3.1.2 Ketersediaan Sarana dan Pra Sarana Pendidikan

Rendahnya capaian APM dan APK di Provinsi Papua sangat berkaitan dengan ketersedian sarana dan prasarana pendidikan. Hingga saat ini kondisi sarana dan prasarana pendidikan di Provinsi Papua masih sangat terbatas dan belum merata pada tiap distrik. Padahal ketersediaan sarana dan prasarana pendidikan merupakan salah satu aspek yang sangat menentukan aksesibilitas terhadap pelayanan pendidikan di suatu wilayah. Mengenai jumlah sekolah yang ada di Provinsi Papua bisa dilihat pada tabel.2

Tabel.2 Data Pokok Pendidikan SD, SMP, dan SMA di Provinsi Papua Tahun 2016/2017

No.	Jenjang Pendidikan	Sekolah	Ruang kelas	Siswa	Lulusan	KS+Guru	Rasio Guru/ Siswa

1.	SD	2.236	15.071	408.762	48.828	15.108	27.06
2.	SMP	596	4.121	120.260	33.792	6.764	17.78
3.	SMA	217	1.956	58.152	15.777	3.674	15.82
	Total	**3.049**	**21.148**	**587.174**	**98.397**	**25.546**	**22.98**

Sumber: *Ikhtisar Data Pendidikan Tahun 2016/2017*.

Berdasarkan data di atas dapat diketahui bahwa saat ini di Provinsi Papua telah terdapat 3.049 sekolah yang terdiri atas 2.236 sekolah jenjang SD, 596 SMP, dan 217 SMA. Jumlah tersebut dirasa masih sangat kurang apabila dibagi secara merata untuk melayani pendidikan di Provinsi Papua yang terdiri atas 28 kabupaten dan 1 kotamadya. Dengan jumlah distrik di Provinsi Papua sebanyak 499 dan jumlah kampung/kelurahan mencapai 4.445. Oleh karena itu, rata-rata satu distrik di Papua hanya terdapat 1 sekolah setingkat SMP. Sementara untuk 1 sekolah SMA harus bisa menampung siswa dari 2 distrik, dan setiap 1 sekolah SD harus menampung siswa dari 2 kampung/kelurahan. Kondisi ini tentu masih jauh dari ideal, karena dalam kenyataannya pembagian sekolah tersebut tidak merata. Artinya, belum tentu dalam satu distrik bisa terdapat sarana dan prasarana yang lengkap dari jenjang SD, SMP, dan SMA. Hal ini disebabkan sebagian besar sarana dan prasarana pendidikan tersebut mengumpul di area distrik yang memiliki akses dan infrastruktur bagus, seperti ibukota distrik atau ibukota kabupaten.

3.1.3 Ketersediaan Guru dan Tenaga Pengajar

Berdasarkan data dari tabel.2, apabila jumlah ketersediaan kepala sekolah dan guru dibandingkan dengan jumlah siswa, maka dapat diketahui jumlah rasio guru dan siswa. Untuk jenjang pendidikan SD rasio guru dan siswa di Papua sebesar 27.06, yang artinya satu orang guru SD mendidik sekitar 27 siswa. Rasio guru dan siswa untuk jenjang pendidikan SMP adalah 17.78, artinya satu guru SMP mendidik sekitar 17-18 siswa. Sementara untuk rasio guru dan siswa di jenjang SMA adalah 15.82, yan artinya satu guru SMA mendidik sekitar 15-16 siswa.

Menurut Peraturan Pemerintah Nomor 74 Tahun 2008 tentang Guru, rasio minimal jumlah siswa terhadap guru pada tingkat SD, SMP, dan SMA adalah 20:1. Dalam konteks Provinsi Papua rasio guru terhadap siswa untuk jenjang pendidikan SD, SMP, dan SMA sudah terpenuhi, karena rasio rata-rata guru dan siswa untuk ketiga jenjang pendidikan tersebut adalah 22.98, yang artinya satu guru mengajar 22-23 siswa. Meskipun ketersedian guru dan tenaga pengajar di Provinsi Papau sudah terpenuhi, tetapi masih terdapat persoalan berupa ketidaksesuaian antara latar belakang pendidikan guru dengan mata pelajaran yang diajarkan serta ketidaksiplinan guru. Misalnya, kasus yang terjadi di SMAN 1 Sugapa, Kabupaten Intan Jaya, Guru Kimia harus merangkap mengajar mata pelajaran Fisika dan Biologi dikarenakan ketiadaan guru mata pelajaran Fisika dan Biologi (Bambang Purwoko, dkk., 2015).

Selain itu, keterisolasian wilayah Papua di bagian pedalaman telah mengakibatkan keterbatasan pelayanan publik dan ketersediaan saran dan prasaran pendidikan serta umum. Hal ini menyebabkan guru enggan tinggal di tempat tugasnya, sehingga masih banyak dijumpai guru yang mangkir dari tugasnya. Mereka lebih memilih tinggal di daerah dekat kota seperti di Nabire atau Timika dan hanya datang ke tempat tugas untuk mengambil gaji. Mangkirnya guru tersebut juga dipengaruhi oleh rendah insentif yang diterima guru honor. Rata-rata gaji yang diterima oleh guru honor di Papua per bulan adalah Rp. 1.500.000,00. Sementara itu harga-harga kebutuhan sembilan bahan pokok cukup tinggi. Bahkan di wilayah pedalaman Papua seperti di Kabupaten Intan Jaya, harga satu karung beras 15 kilogram adalah Rp. 500.000,00. Hal tersebut membuat guru-guru kontrak yang direkrut oleh pemerintah merasa tidak betah karena gaji yang mereka terima tidak cukup untuk memenuhi kebutuhan mereka sehari-hari.

3.2 Kendala Geografi Sosial dan Budaya

Jumlah penduduk Provinsi Papua pada tahun 2017 adalah 3.207.444 jiwa (BPS Provinsi Papua, 2017). Dari jumlah tersebut secara umum, sebanyak 70% penduduk Papua tinggal di pedesaan dengan topografi yang beragam. Mereka tinggal di perkampungan tersebar di daerah pegunungan dan dataran rendah. Kampung-kampung yang terletak di daerah pegunungan pedalaman sebagian besar memiliki akses yang susah untuk dijangkau. Untuk menuju ke daerah pedalaman di Papua satu-satunya alat transportasi yang dapat digunakan adalah pesawat terbang atau bisa juga dengan berjalan kaki dengan menempuh jarak yang bermil-mil jauhnya. Hal ini disebabkan belum adanya jalam tembus darat yang dapat dilalui oleh kendaraan bermotor. Kondisi geografis dan topografi tersebut menjadi salah satu kendala bagi penduduk Papua dalam mengakses pendidikan. Penduduk kesulitan dalam berpindah dari satu wilayah ke wilayah lain karena akses jalan raya serta transportasi yang masih sangat terbatas, khususnya pada daerah yang berada di wilayah perkampungan dan pulau yang terpencil. Dengan wilayah yang cukup sulit untuk diakses, maka masyarakat Papua yang tinggal di pedalaman masih memiliki budaya tradisional. Dimana adat istiadat sangat kuat mempengaruhi dan mengatur pola hidup mereka sehari-hari. Kurang lebih dari tiga jutaan penduduk pribumi Papua menggunakan 250 bahasa yang berbeda dan mempunyai kebudayaan yang unik. Tingkat kepadatan penduduk yang rendah dan fragmentasi kebudayaan yang ekstrim, terkadang menimbulkan saling bentrok satu sama lain. Perang antarsuku yang terus-menerus terjadi di beberapa daerah dan konflik-konflik yang muncul karena sengketa pemilihan kepala daerah (pilkada) telah membuat suasana sosial di masyarakat Papua bertambah panas. Selain itu, masih banyak dari masyarakat Papua yang belum memahami secara baik betapa pentingnya pendidikan bagi masa depan anak-anak dan kemajuan daerahnya, sehingga partispasi aktif mereka dalam dunia pendidikan masih sangat rendah. Kondisi ini menjadi faktor penghambat tercapainya pembangunan pendidikan di tanah Papua.

Dalam kehidupan masyarakat Papua, banyak dijumpai orang tua yang menikahkan anak perempuannya pada usia muda. Tradisi ini membuat anak perempuan kehilangan kesempatan untuk memperoleh pendidikan formal yang layak. Tradisi ini selain bertujuan untuk mempererat ikatan kekerabatan antar keluarga, juga bermotif ekonomi untuk mengurangi beban keluarga. Dalam masyarakat yang menerapkan budaya patriarki seperti di Papua, maka setelah anak perempuan menikah beban untuk merawat dan menafkahi secara otomatis berpindah dari pihak keluarga ke pihak suami. Dengan demikian beban ekonomi keluarga perempuan menjadi berkurang. Terkadang demi mengurangi beban ekonomi keluarga, pihak orang tua di Papua menilai anak sebagai faktor produksi. Artinya anak-anak dianggap masih memiliki kewajiban ikut menyokong penghidupan keluarga. Oleh karena itu, mereka harus membantu orang tuanya masuk hutan untuk berburu, meramu, ataupun bekerja di ladang. Persepsi para orangtua tersebut sampai saat ini belum benar-benar mampu digeser, sehingga secara umum orangtua belum menyadari bahwa anak-anak memiliki hak penuh untuk mengenyam pendidikan.

Kondisi ini masih ditambahi dengan adanya tradisi palang memalang yang sering terjadi di dalam masyarakat Papua sebagai bentuk protes. Secarah harfiah palang berarti penghalang supaya orang lain atau sesuatu tidak bisa masuk atau lewat. Tradisi palang memalang yang terjadi di Papua merupakan sebuah kebiasaan negatif yang dilakukan masyarakat dengan menghadang/memalang untuk mendapatkan sesuatu yang diinginkannya. Budaya palang memalang ini biasa dilakukan masyarakat untuk melakukan tuntutan terhadap pemerintah atau pihak sekolah. Kepada pihak pemerintah, pemalangan biasa dilakukan untuk menuntut kenaikan jabatan atau uang tunjangan. Sementara pemalangan yang dilakukan terhadap pihak sekolah, biasanya berkaitan dengan uang ganti tanah untuk pembangunan sekolah. Dalam beberapa kasus, pemalangan di sekolah juga berkaitan dengan tuntutan orang tua agar anaknya bisa diterima masuk di sekolah yang bersangkutan. Bahkan, tradisi palang-memalang ini juga biasa dilakukan oleh orang tua yang mengasramakan anaknya untuk menuntut pihak pengelola apabila terjadi suatu hal dengan anak tersebut. Hal ini tentu membebani pengelola asrama karena orang

tua menuntut pengelola dengan sejumlah uang tebusan atas suatu insiden yang terjadi pada anaknya selama di asrama, padahal jika ditelaah lebih lanjut seringkali insiden yang terjadi di asrama bukan disebabkan pihak pengelola, melainkan kesalahan dari anak itu sendiri. Namun demikian, kebanyakan orang tua siswa tidak ingin mengetahui fakta yang terjadi terhadap anaknya dan tetap meminta pihak pengelola untuk bertanggung jawab.

3.4 Sekolah Berasrama Solusi Bagi Pembangunan Pendidikan di Papua

Dalam bahasa Inggris sekolah berasrama sering dikenal sebagai *Boarding School*. Menurut Oxford Dictionary *Boarding School is school where pupils live during the term,* artinya sekolah berasrama adalah lembaga pendidikan yang siswanya belajar dan tinggal bersama selama kegiatan pembelajaran. Menurut Maksudin (2008) sekolah berasrama adalah lembaga pendidikan di mana para siswa tidak hanya belajar, tetapi mereka bertempat tinggal dan hidup menyatu di lembaga tersebut. Sekolah berasrama mengkombinasikan tempat tinggal para siswa di institusi sekolah yang jauh dari rumah dan keluarga mereka, dengan pembelajaran agama serta mata pelajaran umum. Oleh karena itu, sistem pendidikan di sekolah berpola asrama merupakan perpaduan antara sistem pendidikan sekolah umum dengan sistem pendidikan pesantren dimana siswa mendapatkan pendidikan selama 24 jam. Model pendidikan ini menawarkan keunggulan yang diukur dari sisi kesiapan peserta didiknya menjadi insan yang beriman dan bertakwa, serta mampu hidup mandiri dalam masyarakat.

Di Indonesia, model pendidikan berpola asrama sudah mulai dikembangkan sejak lama. Pada umumnya model ini dikembangkan pada lembaga pendidikan yang berbasis agama, seperti pondok pesantren dan seminari. Pondok pesantren dikembangkan sebagai model pendidikan dalam Agama Islam dan seminari dikembangkan sebagai model pendidikan dalam Agama Kristen Katholik. Baik pondok pesantren maupun seminari, keduanya dikembangkan untuk menyelenggarakan model pengembangan pendidikan yang holistik, yang mengupayakan agar nilai-nilai keagamaan terinternalisasi secara baik kepada peserta didik disamping juga pembelajaran kurikulum nasional (Bambang Purwoko, dkk., 2015). Pelaksanaan pembelajaran pada sekolah berasrama menggunakankurikulum terpadu (terintegrasi). Kurikulum terpadu adalah kurikulum yang memadukan antara kurikulum dari Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan dengan kurikulum Kementrian Agama, ataupun kurikulum dari lembaga pendidikan yang bersangkutan.

Dengan sistem pendidikan yang ketat dan terarah, sekolah berasrama bisa berkembang lebih baik dibandingkan dengan sekolah regular. Beberapa kelebihan dari sekolah berasrama bisa dilihat aspek-aspek berikut:

Program pendidikan paripurna

Umumnya sekolah-sekolah regular terkonsentrasi pada kegiatan-kegiatan akademis sehingga banyak aspek hidup anak yang tidak tersentuh. Hal ini terjadi karena keterbatasan waktu yang ada dalam pengelolaan program pendidikan pada sekolah regular. Sebaliknya, sekolah berasrama dapat merancang program pendidikan yang komprehensif-holistic dari program pendidikan keagamaan, *academic development, life skill* (*soft skill* dan *hard skill*) sampai dengan membangun wawasan global. Bahkan pembelajaran tidak hanya sampai pada tataran teoritis, tapi juga implementasi baik dalam konteks belajar ilmu ataupun belajar hidup.

Fasilitas lengkap

Sekolah berasrama mempunyai fasilitas yang lengkap, mulai dari fasilitas sekolah yaitu kelas belajar yang baik, laboratorium, klinik, sarana olah raga semua cabang olah raga, perpustakaan, kebun dan taman hijau. Sementara di asrama fasilitasnya adalah kamar dengan segala isi sesuai kebutuhan peserta didik. Dan juga tersedia fasilitas dapur beserta perlengkapannya.

Guru yang berkualitas

Sekolah-sekolah berasrama umumnya menentukan persyaratan kualitas guru yang lebih jika dibandingkan dengan sekolah konvensional. Kecerdasan intellectual, social, spritual, dan kemampuan pedagogis-metodologis serta adanya *ruh mudaris* pada setiap guru di sekolah berasrama. Ditambah lagi kemampuan berbahasa asing, seperti bahasa inggris, arab, mandarin, dan lainnya.

Berdasarkan penjelasan di atas, sekolah berasrama bisa diterapkan di wilayah Papua sebagai solusi untuk menjawab persoalan akses dan mutu dari pelayanan pendidikan yang rendah, demi tercapainya pembangunan pendidikan. Kondisi wilayah yang terisolasi berdampak pada tidak optimalnya distribusi sekolah serta guru di wilayah Papua. Oleh karena itu, pendidikan berasrama merupakan solusi yang tepat guna mengatasi persoalan ini. Sekolah berasrama dapat menampung siswa dari kampung-kampung yang jauh. Menurut Harrry Nenobais (2012), pendidikan berasrama yang dikembangkan dari TK sampai SMA di Papua ini terbukti secara efektif mampu menjawab persoalan akses. Pada tahapan lebih lanjut, pengembangan pendidikan berpola asrama yang sudah dilakukan di Papua dapat secara efektif meningkatkan kualitas pendidikan. Dalam pendidikan berpola asrama tersebut siswa didik, diajar, dan dikontrol perkembangan hidupnya secara langsung, berkelanjutan dan mendalam.

3.5 Sekolah Berasrama Sebagai Media Integrasi Sosial Kebangsaan di Papua

Masyarakat Papua dengan suku bangsa dan tradisi yang berbeda, memiliki kecenderungan konflik antar suku yang cukup tinggi. Keberadaan sekolah berasrama di Papua, selain menjadi sebuah jawaban atas akses dan mutu pendidikan, juga sebagai wahana integrasi sosial kebangsaan. Berdasarkan data yang diperoleh melalui *Focus Group Discussion* (FGD) di beberapa sekolah berasrama di Kabupaten Jayapura, Kabupaten Keerom, dan Kota Jayapura, dapat diketahui bahwa keberadaan sekolah berasrama sangat mendukung terciptanya integrasi sosial kebangsaan. Integrasi sosial selalu diupayakan menjadi pendidikan karakter dalam pembelajaran di sekolah berasrama. Para siswa di sekolah berasrama berasal dari berbagai suku di Papua. Oleh karena itu, pertemuan siswa dari suku bangsa yang berlainan memungkinkan mereka untuk menumbuhkan rasa kebersamaan dan toleransi yang lebih tinggi. Selama berada di sekolah dan asrama mereka bisa menjalin hubungan dengan baik tanpa terjadi konflik. Dengan cara ini solidaritas pergaulan sehari-hari siswa di sekolah berlangsung dengan baik dan saling menghargai satu sama lain tanpa memandang asal usul suku bangsanya.

Selain itu keberadaan sekolah berasrama juga sangat berperan dalam menanamkan nilai-nilai kebangsaan kepada peserta didiknya. Selama mengikuti kegiatan belajar di sekolah berasrama para siswa dikenalkan dengan wawasan kebangsaan Indonesia. Mereka diajarkan untuk mengenal nama-nama daerah dan suku bangsa yang ada di Nusantara. Keragaman kondisi masyarakat di Nusantara dianggap sebagai rakhmat, kekayaan, dan kebanggaan bagi bangsa Indonesia. Keragaman tersebut wajib dijaga dan dipelihara oleh semua pihak. Hal ini disebabkan adalah kewajiban semua pihak untuk menjaga dan mempertahankan kedaulatan negara. Dengan demikian, para siswa bisa memahami bahwa perbedaan budaya dan adat bukanlah merupakan hambatan untuk menjalankan keharmonisan hidup bersama sebagai satu bangsa, yaitu bangsa Indonesia. Pada akhirnya kedua point dari pendidikan karakter tersebut menjadi modal dasar bagi terciptanya integrasi sosial kebangsaan.

Proses integrasi tersebut juga didukung oleh penggunaan bahasa Indonesia secara luas di wilayah Papua. Sebagai daerah dengan beragam suku bangsa, Papua memiliki lebih dari 250 bahasa yang berbeda. Hal ini bisa menjadi kendala komunikasi, sehingga rentang menimbulkan gesekan sosial atau konflik. Akan tetapi, dengan adanya penggunaan bahasa Indonesia yang sudah diterima secara luas oleh masyarakat Papua, kendala komunikasi bisa diminimalisir. Selanjutnya, beragam konsep pembangunan di bidang pendidikan bisa disampaikan dengan baik demi meningkatkan indeks pembangunan manusia di Papua.

3.6 Strategi Pengembangan Sekolah Berasrama di Papua

Pengembangan sekolah berasrama masih memiliki beberapa permasalahan yang harus diselesaikan. Hingga saat ini pengembangan sekolah berasrama masih menerapkan metode lama, yaitu sekolah berasrama dikembangkan di daerah terpencil mendekat dengan pemukiman penduduk yang berada di pedalaman. Harapannya agar masyarakat atau peserta didik mudah mengakses lokasi sekolah. Namun strategi ini memiliki banyak kekurangan. Jarak yang jauh dari pusat pemerintahan membuat monitoring dan evaluasi sekolah terkendala akses. Hal ini juga menyebabkan tingginya angka mangkir guru. Para guru jarang ditemukan di sekolah karena biaya hidup di daerah terpencil relatif mahal. Selain itu, dibeberapa daerah terpencil kondisi keamanan masih rawan, sehingga siswa tidak mau tinggal di asrama sekolah dan lebih memilih pulang. Dengan demikian fungsi asrama tidak bisa dimanfaatkan secara optimal.

Berdasarkan hasil diskusi dari para pemangku jabatan di bidang pendidikan, telah dihasilkan beberapa pemikiran yang bisa dijadikan sebagai solusi atas permasalah tersebut. *Pertama*, seharusnya sekolah berasrama dibangun di wilayah perkotaan atau di daerah yang memiliki akses bagus, seperti pusat pemerintahan di kabupaten dan kecamatan. Dengan strategi ini, diharapkan monitoring dan evaluasi sekolah lebih mudah, serta biaya operasional sekolah yang relative murah. Selain itu, peserta didik harus tinggal di asrama yang disediakan oleh sekolah, karena mereka jauh dari tempat tinggalnya. Kondisi ini pada akhirnya membuat fungsi asrama bisa optimal, sehingga asrama bisa dimanfaatkan sebagai wahana integrasi antar suku. *Kedua*, sekolah berasrama dikembangkan di 5 (lima) wilayah adat Papua, yaitu Saireri, Mamta, Lapago, Haanim, dan Meepago. Harapan dari strategi ini antara lain; (1) Mengurangi beban sekolah asrama yang terpusat di kota Jayapura; (2) Pemerataan porsi anggaran pendidikan ; (3) Siswa tidak terlalu jauh dari tempat tinggal; (4) Pemanfaatan guru dan tenaga pengajar lokal lebih optimal; dan (5) Kurikulum kontekstual lebih memungkinkan untuk diterapkan.

4. Kesimpulan

Pencapaian pembangunan pendidikan di Provinsi Papua saat ini masih rendah dan tertinggal dengan daerah-daerah lain di Indonesia. Kondisi ini menimbulkan ketimpangan yang jelas antara daerah Papua dengan wilayah lain di Indonesia. Permasalahan akses pendidikan, ketersedian sarana dan prasarana pendidikan, serta guru dan tenaga pengajar, merupakan tantangan bidang pendidikan yang dihadapi Provinsi Papua.Salah satu solusi yang bisa ditawarkan adalah pendirian sekolah berasrama untuk meningkatkan kualitas mutu dan akses pendidikan di Papua. Sekolah berasrama menjadi salah satu solusi yang tepat untuk mengatasi permasalah akses pendidikan yang disebabkan oleh keterisolasian wilayah pedalaman Papua. Sekolah berasrama dapat menampung siswa yang berasal dari kampung-kampung di wilayah pedalaman Papua.

Pendidikan sekolah berasrama merupakan perpaduan antara pendidikan yang dilakukan di sekolah dan di asrama, dimana siswa menjalani proses belajar dan bermain di sekolah, lalu sepulang dari sekolah mereka akan belajar dan tinggal di asrama dengan para pengasuh yang berfungsi sebagai guru dan orang tua. Melalui pendidikan berasrama ini, anak-anak akan dididik dan dikontrol perkembangan hidupnya secara langsung, kontinu, dan mendalam. Dengan demikian, kualitas dan kuantitas pendidikan anak-anak di Provinsi Papua bisa meningkat.

Daftar Pustaka

Bakti Utama, dkk. 2017. Laporan Penelitian Peningkatan Akses dan Mutu Pendidikan di Provinsi Papua dan Papua Barat. Jakarta: Naskah hasil penelitian tidak dipublikasikan.

Bambang Purwoko, dkk. 2015. Studi Pengembangan Pendidikan Berpola Asrama Kabupaten Intan Jaya Tahun 2015. Yogyakarta: PPKK UGM;

________________. 2016. Grand Desain Pembangunan Pendidikan Kabupaten Intan Jaya 2017–2037. Yogyakarta: PPKK.
Badan Pusat Statistik Provinsi Papua Tahun 2016.
Badan Pusat Statistik Provinsi Papua Tahun 2017.
Harry Nenobais. 2012; “Pengembangan Pendidikan Berbasis Asrama di Pedalaman Papua” dalam Proceeding Seminar dan Lokakarya Membangun Optimisme di Tanah Papua, Belajar dari Praktik Baik Pelayanan Publik. Yogyakarta: Dies Natalis Fisipol UGM ke-57.
Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Sekretariat Jenderal Pusat Data dan Statistik Pendidikan dan Kebudayaan. 2017. Ikhtisar Data Pendidikan Tahun 2016/2017. Jakarta.
Maksudin. 2008. “Pendidikan Nilai Boarding School di SMP IT Yogyakarta”, dalam Disertasi UIN Sunan Kalijaga. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.
Sugandi, Yulia. 2008. Analisis Konflik dan Rekomendasi Kebijakan Mengenai Papua. Jakarta: FES.

Partisipasi Pemerintah Kabupaten/Kota dalam Meningkatkan Kualitas Pendidikan SMA/SMK

Vice Admira Firnaherera, Muflihul Hadi, Achmad Azmi Musyadad

Pendidikan merupakan pelayanan dasar. Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 mengatur bahwa setiap orang warga Negara berhak mendapatkan pendidikan. Selama 73 tahun Indonesia merdeka, kebijakan pendidikan berkali-kali mengalami perubahan mengikuti rezim penguasa. Seiring perubahan itu, mulai tahun 2017 kewenangan pengelolaan dan pembiayaan SMA/SMK beralih dari pemerintah kabupaten/kota ke pemerintah provinsi sebagai konsekuensi penerapan Undang-Undang No 23 Tahun 2014 tentang Pemerintah Daerah. Saat ini pemerintah provinsi masih belum sepenuhnya siap untuk mengelola SMA/SMK, namun ketika pemerintah kabupaten/kota ingin membantu terutama dari sisi pendanaan maka terdapat berbagai kendala. Tulisan ini mengkaji dan menganalisis pola partisipasi pemerintah kabupaten/kota dalam mengalokasikan dana APBD untuk peningkatan kesejahteraan guru dan pegawai tidak tetap, siswa, dan infrastruktur di SMA/SMK. Metodologi yang digunakan dalam kajian ini adalah kualitatif. Pengumpulan data dilakukan melalui studi literatur, wawancara, diskusi kelompok terfokus, dan observasi. Lokasi kajian adalah provinsi Jawa Timur yaitu di kota Surabaya, kota Malang, kota Batu, kabupaten Jember, kabupaten Pasuruan, dan kabupaten Bojonegoro. Hasil penelitian menunjukan bahwa terdapat pemerintah kabupaten/kota di Jawa Timur yang telah berpartisipasi untuk penambahan penghasilan guru dan pegawai tidak tetap dan memberikan bantuan kepada siswa SMA/SMK, namun belum ada pemerintah kabupaten/kota di Jawa Timur yang memberikan bantuan infrastruktur kepada SMA/SMK. Pemerintah kabupaten/kota yang membantu SMK/SMA ini juga melakukan konsultasi kepada lembaga yang memeriksa keuangan pemerintah daerah. Pemerintah kabupaten /kota yang belum membantu meningkatkan kualitas pendidikan SMA/SMK karena terkendala oleh aturan perundangan dan anggarannya tidak mencukupi. Jadi disimpulkan bahwa pemerintah kabupaten/kota dapat berpartisipasi membantu SMA/SMK dalam rangka peningkatan kualitas pendidikan.

1. Pendahuluan

Pendidikan merupakan faktor determinan dalam masyarakat, terutama berkaitan dengan kualitas peradaban dan sikap keadaban suatu masyarakat. Determinasi terkait pendidikan itu dapat dilihat dalam banyak perspektif, *pertama,* secara kebudayaan, Pendidikan merupakan proses internalisasi nilai atas kultur yang berkembang dalam kerangka *nation-state*. Semakin nilai itu terinternalisasi secara baik, masyarakat makin inklusif dan moderat, sehingga inklusifitas tersebut dapat tercermin dalam sikap dan etika dari masyarakat (*civilization)*. *Kedua,* secara politik, pendidikan sangat determintatif membentuk tertib politik sehingga tercipta masyarakat yang tunduk pada prinsip kewargaan *(citizenship)*. *Ketiga,* secara ekonomi, pendidikan merupakan modal investasi yang biasa disebut sebagai "*human capital investment"*, terutama berkaitan dengan semangat kerja yang berkelindan secara linier dengan kuantitas penghasilan dalam bentuk kesejahteraan.

Pentingnya pendidikan tersebut juga termanifestasi dalam Pembukaan UUD 1945, yang juga menjadi cita-cita nasional Indonesia yakni, melindungi segenap bangsa Indonesia untuk memajukan kesejahteraan umum, mencerdaskan kehidupan bangsa dan aktif melaksanakan ketertiban dunia yang berdasarkan kemerdekaan, perdamaian abadi dan keadilan sosial. Maka, secara substansi, sebagaimana Pembukaan UUD 1945 tersebut, kegiatan kebangsaan sebagai kepentingan nasional mencakup sekurang-kurangnya antara lain; kepentingan pendidikan dan yang terpenting adalah kepentingan kesejahteraan dalam masyarakat. Oleh karena itu kebijakan pendidikan yang bagus dan diimplementasikan dengan baik merupakan hal yang sangat penting.

Menurut Nugroho (2003) jika suatu kebijakan diambil secara tepat, baik dan optimal maka proses implementasi kebijakan akan mencapai tujuan yang ditetapkan oleh para pembuat kebijakan. Hal ini mengisyaratkan bahwa implemntasi kebijakan pada subtansinya adalah cara yang tepat untuk melaksanakan sebuah kebijakan yang baik dan dapat mencapai tujuan yang sebagaimana yang ditetapkan oleh para pembuat kebijakan.

Kebijakan pendidikan di Indonesia saat ini belum menyejahterakan para pendidik dan tenaga kependidikan. Seorang pendidik atau tenaga pendidik honorer semestinya minimal mendapatkan honor/upah minimum provinsi tempat mengajar/mengabdi seperti di Jawa Tengah. Di Jawa Timur dalam praktiknya, banyak guru yang menerima gaji di bawah upah minimum kota/kabupaten yaitu mulai dari kisaran Rp 300.000,00 hingga Rp 500.000,00 per bulan. Dengan upah di bawah rata-rata kabupaten/kota, bisa dibayangkan bagaimana guru berjuang melawan kekurangan tersebut. Secara sederhana dapat dijelaskan kalau para guru kurang sejehtera, maka akan kurang bekerja maksimal dan pada akhirnya akan mempengaruhi kualitas pendidikan secara keseluruhan khususnya para siswa.

Mulai tahun 2017 kewenangan pengelolaan dan pembiayaan SMA/SMK kini beralih dari pemerintah kabupaten/kota ke pemerintah provinsi sebagai konsekuensi penerapan UU 23 Tahun 2014 tentang Pemerintah Daerah, khususnya Pasal 15 Ayat 1 dan 2 serta Lampiran huruf A tentang Pembagian Urusan Pemerintah Daerah Bidang Pendidikan dalam Sub-Urusan Manajemen Pendidikan. Pelimpahan tersebut membuat pemerintah daerah di tingkat Kabupaten dan Kota tidak bisa mengalokasikan dana APBD untuk insentif mereka, sedangkan pemerintah provinsi sebagai instansi yang terbebani pelimpahan tersebut juga belum menyiapkan dana khusus yang diperuntukkan terhadap insentif mereka.

Di sisi lain, dalam peralihan tersebut hanya akan mengambil alih guru dan tenaga administrasi PNS, sedangkan guru honorer dan tenaga administrasi non-PNS di tingkat pendidikan SMA/SMK, mengalami ketidak jelasan. Mekanisme untuk bantuan siswa juga penting karena jenjang SMA-SMK adalah jenjang yang rentan anak putus sekolah. Pasca diambil kewenangan oleh Propinsi setiap siswa di kabupaten/kota dibebani SPP setiap bulan, bagi siswa yang tidak mampu secara ekonomi ini akan menjadi problem sementara banyak daerah yang mampu secara finansial tetapi “tidak berani” atau “tidak tahu” bagaimana mekanisme bantuan untuk siswa seperti di Kota Surabaya. Selain guru dan siswa, juga tak kalah penting adalah infrastruktur. Banyak sekolah yang membutuhkan rehabilitasi fisik dan pembangunan, namun APBD Provinsi “terbatas” sementara Menteri Dalam Negeri juga belum mengeluarkan payung hukum bagaimana pola bantuan Pemerintah Daerah Kabupaten/kota terhadap provinsi dalam meningkatkan kualitas atau memberikan kontribusi yang maksimal untuk jenjang pendidikan SMA-SMK.

Profesionalisme guru merupakan harapan besar terhadap peran seorang guru dalam meningkatkan kualitas pembelajaran dan wajah pendidikan. Akan tetapi, harapan itu tentu harus didukung dengan perhatian yang besar terutama terhadap nasib kesejahteraan guru. Tingkat kesejahteraan merupakan faktor penentu yang amat penting bagi kinerja guru dalam menjalankan tugasnya. Menurut Supriadi (1999), dari beberapa studi internasional mengenai mutu pendidikan di berbagai negara dilaporkan bahwa negara-negara yang memberikan perhatian khusus pada gaji dan peningkatan kesejahteraan guru lebih baik mutu pendidikannya. Bagaimana ia mengajar dengan baik kalau kesejahteraannya tidak memadai. Tentu hal ini akan berpengaruh terhadap pengabdian dan kualitas mengajar guru. Oleh karena itu, tidak jarang kita jumpai banyak guru yang harus mencari pendapatan di luar profesinya (Syaukani, 2003).

Berdasarkan data dari Dinas Pendidikan Provinsi Jawa Timur, jumlah GTT saat ini adalah 11.962 orang dan jumlah PTT adalah 9.792 orang. Dari jumlah tersebut, berdasarkan Keputusan Gubernur No. 188/147/KPTS/013/2018 tentang Bantuan Kesejahteraan PTT pada SMAN, SMKN, Pendidikan Khusus dan Pendidikan Layanan Khusus Negeri Pemprov Jawa Timur TA 2017

terdapat 4.000 GTT dan 4.000 PTT yang mendapatkan bantuan kesejahteraan. Bantuan kesejahteraan dicairkan tiap tiga bulan sekali dengan nominal Rp 750.000,00 tiap bulan. Jumlah tersebut masih belum merata, hanya beberapa kabupaten/kota saja di Jawa Timur. Data tersebut secara tidak langsung menjelaskan bahwa masih banyak GTT dan PTT yang belum memilliki kejelasan nasib dan kesejahteraan mereka.

Bantuan kesejahteraan dari pemerintah provinsi tersebut juga membuat bingung pihak sekolah. Hal tersebut karena terdapat surat dari Dinas Provinsi Jawa Timur yang pada intinya menyatakan bahwa bantuan kesejahteraan tersebut merupakan subsidi kepada sekolah untuk membayar honorarium GTT dan PTT. Jadi ketika GTT dan PTT mendapatkan bantuan kesejahteraan, maka tidak berarti bahwa honorarium mereka bertambah. Padahal untuk bisa mendapatkan SK bantuan kesejahteraan tersebut, para GTT dan PTT harus lulus administrasi sejumlah syarat yang tercantum pada Petunjuk Teknis Bantuan Kesejahteraan GTT dan PTT tahun 2018.

Ketika honorarium GTT dan PTT ini belum layak, maka sebelum adanya Undang-Undang No. 23 Tahun 2014 sebenarnya telah ada pemerintah kabupaten/kota yang menyiapkan dana APBD untuk dialokasikan pada insentif GTT dan PTT. Selain itu bahkan telah ada juga yang menyiapkan APBDnya untuk BOPDA siswa SMA/SMK. Pasca pemberlakuan Undang-Undang 23 Tahun 2014 maka dana alokasi tersebut tidak bisa terserap. Beberapa pemerintah daerah Kabupaten/Kota kebingungan untuk mencari payung hukum agar dapat mengalokasikan dana yang dikhususkan pada GTT dan PTT maupun siswa.

Berdasarkan uraian tersebut maka kajian ini menelaah potensi maladministrasi pengelolaan GTT-PTT dan Siswa SMA/SMK pasca implementasi UU Nomor 23 Tahun 2014 tentang Pemerintah Daerah dan pola partisipasi pemerintah kabupaten/kota dalam mengalokasikan dana APBD untuk peningkatan kesejahteraan GTT-PTT, siswa, dan infrastruktur SMA/SMK.

2. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan desain penelitian deskriptif kualitatif yaitu meberikan gambaran dan menemukan sinkronisasi dan evaluasi antara peraturan perundang-undangan yang berlaku dengan implementasi di lapangan. Data kajian ini berasal dari data primer dan sekunder. Data sekunder yang utama adalah data terkait Undang-Undang, Peraturan Pemerintah, Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan, Peraturan Menteri dalam Negeri, Peraturan Daerah dan surat keputusan Gubernur. Untuk mendapatkan persepsi para pemangku kepentingan, di dalam studi ini juga dilakukan wawancara mendalam dan diskusi kelompok terfokus.

Lokasi penelitian ini di provinsi Jawa Timur dengan mengambil sampel di Kabupaten Pasuruan, Kabupaten Jember, Kota Malang, Kota Batu, Kota Surabaya, dan Kabupaten Bojonegoro. Informan yang diwawancarai yaitu Dinas Pendidikan Kabupaten/Kota, Dinas Pendidikan Provinsi Jawa Timur, Sekda Kabupaten/Kota, Sekda Provinsi Jawa Timur, Anggota DPRD Kab/Kota dan Provinsi, guru serta kepala sekolah, Badan Pengelola Keuangan dan Aset Daerah (BPKAD), Badan Pengawas Pembangunan dan Keuangan (BPKP), Badan Pemeriksa Keuangan (BPK), dan bagian Hukum pemerintah kabupaten/kota serta provinsi. Kajian dilakukan selama empat bulan yaitu pada kurun waktu bulan April-Juli 2018.

3. Hasil dan Pembahasan

Berdasarkan temuan di lapangan, kajian terhadap peraturan perundang-undangan terkait pelayanan publik di bidang pendidikan dan masukan dari pemangku kepentingan, maka diperoleh hasil sebagai sebagai berikut:

3.1 Potensi Maladministrasi Pelaksanaan Bantuan Kesejahteraan dari Pemerintah Provinsi Jawa Timur sesuai Surat Keputusan Gubernur Nomor 188/147/KPTS/013/2018 dan Petunjuk Teknis

Pada tahun 2018 pemerintah provinsi Jawa Timur memberikan bantuan kesejahteraan kepada 4.000 GTT dan 4.000 PTT. Untuk acuan pelaksanaan pemberian bantuan tersebut maka diterbitkan Petunjuk Teknis Bantuan Kesejahteraan GTT dan PTT SMAN/SMKN Provinsi Jawa Timur tahun 2018. Bagi para GTT dan PTT yang ingin mendapatkan SK kesejahteraan maka harus memenuhi syarat umum dan syarat khusus pada petunjuk teknis tersebut. Pada 7 kabupaten/kota yang dijadikan lokus kajian, peneliti menemukan beberapa ketidaksesuaian yang merupakan dugaan maladministrasi dari pelaksanaan petunjuk teknis penerima bantuan tersebut. Berikut adalah dugaan maladmministrasi pelaksaanaan pentujuk teknis bantuan kesejahteraan GTT dan PTT tahun 2018.

Tabel 1
Dugaan Maladministrasi Pelaksaanaan Petunjuk Teknis Bantuan Kesejahteraan GTT dan PTT Tahun 2018

No.	Bentuk Maladministrasi	Indikasi	Lokasi
1	Penyimpangan Prosedur	Terdapat dugaan penyimpangan prosedur karena ada GTT dan PTT yang menerima bantuan kesejahteraan namun tidak memiliki Nomor Unik Pendidik dan Tenaga kependidikan (NUPTK)	Kota Malang, Kabupaten Bojonegoro
2	Tidak Kompeten	Terdapat dugaan tidak kompeten dari Dinas Pendidikan Provinsi Jawa timur yang tidak memberikan informasi yang memadai terkait dengan alasan mengapa GTT dan PTT tidak menjadi penerima bantuan kesejahteraan	Kota Malang, Kota Surabaya, Kabupaten Pasuruan, Kabupaten Bojonegoro, Kota Batu, Kabupaten Jember
		Terkait penentuan jumlah GTT dan PTT yang mendapatkan bantuan kesejahteraan maka tidak ada informasi dari Dinas Pendidikan Provinsi terkait kuota tiap kabupaten/kota.	Kota Malang, Kota Surabaya, Kabupaten Pasuruan, Kabupaten Bojonegoro, Kota Batu, Kabupaten Jember
		Pada juknis terdapat syarat umum yang menyatakan bahwa GTT dan PTT harus memiliki NUPTK, namun hal yang terjadi di lapangan adalah para GTT dan PTT dari sekolah negeri tersebut kesulitan untuk mengurus NUPTK. Selain itu juga terdapat pernyataan dari Dinas Pendidikan Provinsi Jawa Timur bahwa syarat NUPTK bisa diabaikan jika pengabdian lebih dari 5 tahun	Semua lokasi kajian
		Terdapat GTT yang mendapatkan SK bantuan kesejahteraan namun	Kota Surabaya

No.	Bentuk Maladministrasi	Indikasi	Lokasi
		tidak mendapatkan SK penugasan dari Gubernur. Hal ini menyebabkan GTT tersebut tidak bisa digaji dari dana BOS, melainkan hanya dari SPP	
3	Tidak patut	Terdapat syarat terkait masa kerja minimal 5 tahun sejak 2012, secara terus menerus dan tidak berlaku pada masa kerja yang terputus. Terkait syarat tersebut maka terdapat GTT yang telah mengajar selama 4 tahun tanpa terputus kemudian dialihkan menjadi PTT selama 4 tahun karena jurusan GTT tersebut (bahasa Mandarin) saat ini sudah tidak ada lagi. Syarat tersebut diduga merugikan GTT	Kabupaten Bojonegoro
4	Perbuatan Melawan Hukum	Terdapat GTT dan PTT yang telah berkerja di atas 5 tahun tanpa terputus dan memenuhi syarat lainnya, misalnya NUPTK dan usia namun tidak mendapatkan bantuan kesejahteraan.	Kota Malang, Kabupaten Bojonegoro, Kabupaten Jember, Kabupaten Pasuruan, Kota Surabaya
		Jumlah GTT-PTT yang semestinya mendapat SK Kesejahteraan sesuai dengan petunjuk teknis, namun tidak masuk dalam SK Kesejahteraan tersebut karena Kuota (anggaran yang terbatas)	Kabupaten Jember dan Kabupaten Bojonegoro

Sumber: data diolah oleh peneliti

3.2 Pola Partisipasi Pemerintah Kabupaten/Kota dalam Mengalokasikan Dana APBD untuk Peningkatan Kesejahteraan GTT-PTT, Siswa, dan Infrastruktur SMA/SMK

3.2.1 Pola Partisipasi Pemerintah Kabupaten/Kota untuk GTT dan PTT serta siswa SMA/SMK

Dengan adanya peralihan kewenangan SMA/SMK dari pemerintah kabupatan/kota ke pemerintah provinsi maka anggaran pemerintah kabupaten/kota yang dahulunya untuk SMA/SMK saat ini diperuntukkan untuk alokasi lain. Ada beberapa kabupaten/kota yang memberikan bantuan kepada GTT/PTT SMA/SMK maupun siswanya namun ada juga yang ingin memberikan bantuan namun terkendala oleh peraturan.

Berikut adalah gambaran alokasi dana pendidikan di pemerintah kabupaten/kota untuk GTT dan PTT serta siswa SMA/SMK.

Kota Malang

Alokasi dana pendidikan di Dinas Pendidikan Kota Malang pada tahun 2018 sebesar Rp. 629.447.979,205 terdiri dari belanja langsung Rp. 218.038.803.666 belanja tidak langsung Rp. 362.363.855.539 dan belanja tidak langsung untuk hibah (Bosda TK, SD, SMP, Swasta dan Madin) Rp. 49.045.320.000,00. Dari dana tersebut, tidak ada alokasi untuk honorarium GTT/PTT maupun siswa SMA/SMK. Kuota anggaran yang semula untuk SMA/SMK, sekarang telah

dialihkan ke pos peningkatan standar pelayanan sarana dan prasarana sekolah jenjang TK, SD dan SMP melalui BOSDA yang sebelumnya SD dan SMP Swasta Rp. 10.000,00- Rp. 25.000,00/anak/bulan untuk sekolah SD Negeri sebelumnya Rp. 50.000,00/anak/bulan menjadi Rp. 65.000,00/anak/bulan. Untuk SMP Negeri dari sebelumnya Rp. 90.000,00/siswa/bulan, menjadi Rp. 105.000,00/siswa/bulan.

Kota Batu

Jumlah ABPD kota Batu pada tahun 2018 adalah Rp 935.194.903.030,00. Sedangkan anggaran untuk dinas pendidikan kota Batu yaitu sebesar Rp 216.269.247.880,00 Selanjutnya terdapat anggaran untuk insentif GTT dan PTT yaitu sebesar Rp 6.147.000.000, 00 dan untuk BOSDA siswa sebesar Rp 47.088.126.400,00. Dinas Pendidikan Kota Batu pada tahun 2018 juga menganggarkan dana untuk 18 tenaga honorer SMA/SMK sebesar Rp. 2.400.000,- x 18 Orang x 12 Bulan = Rp. 518.400.000,00. Pemerintah kota Batu mengalokasikan APBDnya untuk bantuan terhadap GTT, PTT dan siswa SMA/SMK. Terkait dengan pemberian dana insentif untuk guru SMK/SMA dan BOSDA siswa SMA/SMK tahun 2018 maka itu sudah melewati proses konsultasi yang panjang dengan pemerintah provinsi maupun BPK RI. Pada intinya pemerintah kota Batu diperbolehkan memberikan dana tersebut asalkan memang tepat sasaran. BOSDA untuk SMA/SMK bersumber dari dana hibah pemerintah kota yang diberikan langsung kepada sekolah, tidak melalui pemerintah provinsi. Oleh karena itu pihak BPKAD Jawa Timur meminta pemerintah kota Batu untuk selanjutnya menghibahkan dananya terlebih dahulu ke pemerintah provinsi, lalu selanjutnya pemerintah provinsi yang akan menyalurkan ke sekolah. Hibah ke provinsi ini rencananya akan dilakukan saat perubahan anggaran tahun 2018.

Kabupaten Jember

Pemerintah Kabupaten Jember telah menganggarkan untuk Dinas Pendidikan Kabupaten Jember tahun 2018 adalah sejumlah Rp. 1.216.907.944.043 (32,23 % dari APBD). Pemerintah kabupaten Jember tidak mengalokasikan dana untuk GTT,PTT SMA/SMK namun memberikan bantuan kepada siswa SMA/SMK. Bantuan Pemerintah Kabupaten Jember terkait kualitas / peningkatan SMA/SMK Melalui Dinas Pendidikan Kabupaten Jember sebagai berikut :

a. Kebijakan untuk peningkatan kualitas SMA / SMK dan MA bidang sasaran pada siswa-siswi, yaitu dengan Bantuan Khusus Siswa Miskin (BKSM) Sebesar Rp. 15.390.000.000 untuk 12.825 Siswa Pada Tahun 2017. Dan Tahun 2018 sebesar Rp. 16.808.000.000 untuk 13.000 Siswa.

b. Bantuan kepada Siswa siswi Bimbingan Belajar (BIMBEL) untuk Seleksi masuk TNI dan POLRI 2018, yang anggarannya dari APBD melalui Bakesbangpol sebesar dibakesbangpol Rp. 402.590.000 dan di Bagian umum sebesar Rp 597.410.000. Jumlah keseluruhan Rp. 1.000.000.000

Kota Surabaya

Pada tahun 2018 APBD Kota Surabaya adalah Rp. 9.110.000.000.000,00, sedangkan jumlah anggaran untuk pendidikan adalah Rp. 2.196.000.000.000,00 atau 24,10% dari jumlah APBD. Terkait dengan bantuan untuk GTT/PTT di SMA/Sederajat, semenjak pelaksanaan adanya Undang-Undang No. 23 Tahun 2014 maka Kota Surabaya tidak mengganggarkan kembali, termasuk bantuan dalam bentuk BOSDA kepada SMA/Sederajat. Kota Surabaya dalam proses pelimpahan kepada Provinsi Jawa Timur telah menyertakan jumlah data, kondisi eksisting, serta sebaran seluruh GTT/PTT di Kota Surabaya. Kuota anggaran yang semula untuk SMA/SMK, sekarang telah dialihkan ke pos peningkatan standar pelayanan sarana dan prasarana sekolah jenjang TK, SD dan SMP melalui BOPDA. Sebelumnya, TK di Kota Surabaya tidak mendapatkan BOPDA, namun pasca penerapan Undang-Undang No. 23 Tahun 2014 ini, BOPDA juga dialokasikan kepada TK di Kota Surabaya. Berkaitan dengan penerapan UU 23 Tahun 2014, Dinas Pendidikan Kota Surabaya mencatat ada beberapa GTT yang semula penempatannya di SMA/Sederajat yang lebih memilih tetap bergabung di Kota Surabaya, sehingga oleh Dinas Pendidikan Kota Surabaya di tempatkan di beberapa SMPN di Kota Surabaya.

Kabupaten Pasuruan

Pada tahun 2018 APBD Kabupaten Pasuruan adalah Rp 3.166.461.394.537,00. Mengenai bantuan kepada GTT/PTT SMA/SMK, pemerintah kabupaten Pasuruan tidak bisa memberikan dikarenakan belum ada payung hukum yang jelas. Maka untuk anggaran tahun sebelumnya yang sudah dianggarkan untuk honor GTT/PTT dialihkan untuk siswa. Pemerintah Kabupaten Pasuruan hanya bisa membantu kepada siswa berupa bantuan pendampingan dan kursus keahlian kepada setiap siswa dan selanjutnya melakukan penyaluran alumni untuk mendapatkan pekerjaan.

Kabupaten Bojonegoro

Anggaran fungsi pendidikan dari APBD Kab. Bojonegoro tahun anggaran 2018 adalah sebesar Rp. 832.444.571.220 dari total APBD sebesar 3.361.286.721.056 atau setara 30,26 % dari total APBD. Sedangkan total dana pendidikan diluar gaji setara 24% dari total APBD. Pemerintah kabupaten Bojonegoro tidak mengalokasikan anggaran APBD untuk bantuan kepada GTT dan PTT, namun siswa SMA/SMK diberikan bantuan. Dari APBD tersebut maka dianggarkan untuk peningkatan kualitas pendidikan SMA/SMK adalah sebesar Rp. 54.249.242.788,00. Dana tersebut diberikan kepada siswa SMA sederajat yang memiliki KTP Bojonegoro baik yang bersekolah di kabupaten Bojonegoro maupun di luar Bojonegoro. Dasar hukum dalam pemberian dana bantuan untuk siswa SMA sederajat melalui Peraturan Bupati no 8 tahun 2016 tentang pedoman pengelolaan dana alokasi khusus bidang pendidikan di Kab Bojonegoro yang kemudian dirubah menjadi Peraturan Bupato No. 20 Tahun 2017 tentang perubahan atas Peraturan Bupati No. 8 tahun 2016 tentang pedoman pengelolaan dana alokasi khusus bidang pendidikan di Kabupaten Bojonegoro.

3.2.2 Pola Partisipasi Pemerintah Kabupaten/Kota untuk infrastruktur SMA/SMK

Dari semua kabupaten/kota yang diteliti maka tidak ada satupun yang memberikan bantuan infrastruktu untuk SMA.SMK. Padahal menurut E. Mulyasa (2000), sarana pendidikan adalah peralatan dan perlengkapan yang secara langsung dipergunakan dan menunjang proses pendidikan, khususnya proses belajar, mengajar, seperti bangunan, ruang kelas, meja kursi, serta alat-alat dan media pengajaran. Maka dari itu berkaitan dengan ketersediaan infrastruktur/ sarana prasarana bagi SMA/SMK adalah hal paling vital, sehingga apabila pemenuhan kebutuhan dan revitalisasi serta perawatan infrastruktur/ sarana-prasarana tidak bisa dijalankan, akan menghambat proses penyelenggaraan Pendidikan.

Berangkat dari kerangka berpikir demikian, penting untuk merumuskan formula tentang kemungkinan Kabupaten/Kota dapat memberikan bantuan keuangan kepada pemerintah provinsi dalam hal pemenuhan, perbaikan, perawatan infrastruktur/ sarana-prasarana SMA/SMK pasca penerapan Undang-Undang No. 23 Tahun 2014. Formula tersebut penting diajukan, karena banyak dari Kabupaten/kota telah menyediakan anggaran tersebut namun menngalami kebingungan dalam mendistribusikannya. Kebingungan tersebut antara lain karena menurut mereka belum adanya payung hukum yang jelas berkaitan dengan mekanisme tersebut.

Menurut Badan Pengelolaan Keuangan dan Aset Daerah (BPKAD) Provinsi Jawa Timur berdasarkan Peraturan Menteri dalam Negeri No. 86 Tahun 2017, Peraturan Menteri dalam Negeri No. 13 Tahun 2006, dan Peraturan Menteri dalam Negeri No. 21 Tahun 2011, pemberian bantuan infrastruktur dari pemerintah kabupaten/kota memiliki prosedur sendiri. Berbeda dengan model pemberian bantuan siswa miskin yang dapat dilakukan langsung dari pemerintah kabupaten kepada masing-masing siswa. Maka pada model pemberian bantuan infrastruktur harus dengan prosedur bantuan keuangan dari pemerintah kabupaten melalui pemerintah provinsi terlebih dahulu yakni berupa proses penyelarasan setelah masing-masing APBD kabupaten/kota dan pemerintah provinsi telah disetujui. Sedangkan untuk bantuan kepada GTT dan PTT bisa melalui mekanisme Bantuan Sosial (Bansos) yang alurnya bisa langsung diberikan

oleh Pemerintah Kabupaten/Kota. Karena prinsip bantuan sosial bisa diberikan kepada siapa saja, namun harus memenuhi prinsip kerentanan sosial.

Sementara itu, menurut Badan Pemeriksa Keuangan (BPK) Perwakilan Provinsi Jawa Timur, pada dasarnya Pemerintah Kabupaten/kota boleh memberikan bantuan untuk peningkatan kualitas pendidikan jenjang SMA/SMK termasuk memberikan bantuan untuk GTT/PTT. Prinsipnya yang pertama, anggaran itu harus dimasukkan dalam APBD (ada pembicaraan antara eksekutif dan legislatif). Kedua, harus ada payung hukum baik berupa peraturan Daerah (Perda), peraturan Walikota atau Peraturan Bupati. Ketiga, guru tidak tetap dan pegawai tidak tetap yang mendapatkan tunjangan harus mendapatkan Surat Pengangkatan/Penugasan dari Kepala Daerah atau minimal dari Kepala Dinas Pendidikan setempat, tunjangan tersebut harus by name by addres sehingga bisa dipertanggung jawabkan, dapat diaudit secara keuangan dan tidak menerima honorarium dobel. Jika GTT/PTT tersebut sudah mendapatkan tunjangan dari provinsi, maka pada saat yang bersamaan tidak boleh mendapat tunjangan dari APBD kabupaten/kota.

4. Kesimpulan dan Saran

Kesimpulan

Berdasarkan hasil temuan dan analisis terhadap ketentuan peraturan perundang-undangan, maka disimpulkan hal–hal sebagai berikut:

1. Terdapat maladministrasi dalam pelaksanaan juknis SK bantuan kesejahteraan GTT/PTT di SMA/SMK yaitu:

a. Penyimpangan prosedur

Terdapat GTT dan PTT yang menerima bantuan kesejahteraan namun tidak memiliki Nomor Unik Pendidik dan Tenaga kependidikan (NUPTK).

b. Tidak kompeten

1) Tindakan Dinas Pendidikan Provinsi Jawa Timur yang tidak memberikan informasi yang memadai terkait dengan alasan mengapa GTT dan PTT tidak menjadi penerima bantuan kesejahteraan. Pada juknis terdapat syarat umum yang menyatakan bahwa GTT dan PTT harus memiliki NUPTK, namun hal yang terjadi di lapangan adalah para GTT dan PTT dari sekolah negeri tersebut kesulitan untuk mengurus NUPTK.

2) Tindakan Dinas Pendidikan Provinsi Jawa Timur bahwa syarat NUPTK bisa diabaikan jika pengabdian lebih dari 5 tahun. Terdapat GTT yang mendapatkan SK bantuan kesejahteraan namun tidak mendapatkan SK penugasan dari Gubernur. Hal ini menyebabkan GTT tersebut tidak bisa digaji dari dana BOS, melainkan hanya dari SPP.

c. Tidak Patut

Terdapat syarat di juknis terkait masa kerja minimal 5 tahun sejak 2012, secara terus menerus dan tidak berlaku pada masa kerja yang terputus. Terkait syarat tersebut maka terdapat GTT yang telah mengajar selama 4 tahun tanpa terputus kemudian dialihkan menjadi PTT selama 4 tahun karena jurusan GTT tersebut (bahasa Mandarin) saat ini sudah tidak ada lagi. Syarat tersebut diduga merugikan GTT.

d. Perbuatan Melawan Hukum

1) Terdapat GTT dan PTT yang telah berkerja di atas 5 tahun tanpa terputus dan memenuhi syarat lainnya, misalnya NUPTK dan usia namun tidak mendapatkan bantuan kesejahteraan. Jumlah GTT-PTT yang semestinya mendapat SK Kesejahteraan sesuai dengan petunjuk teknis, namun tidak masuk dalam SK Kesejahteraan tersebut karena Kuota (anggaran yang terbatas).

2) Jumlah GTT-PTT yang semestinya mendapat SK Kesejahteraan sesuai dengan petunjuk teknis, namun tidak masuk dalam SK Kesejahteraan tersebut karena kuota (anggaran yang terbatas)

2. Pola Partisipasi Pemerintah Kabupaten/Kota

Pemerintah kabupaten/kota dapat berpartisi untuk meningkatkan kualitas pendidikan di SMA/SMK. Terdapat beberapa pemerintah kabupaten/kota di Jawa Timur yang telah berpartisipasi terkait penambahan penghasilan GTT/PTT dan memberikan bantuan kepada siswa SMA/SMK, namun belum ada pemerintah kabupaten/kota di Jawa Timur yang memberikan bantuan infrastruktur kepada SMA/SMK.
Pemerintah kabupaten/kota yang memberikan bantuan tersebut dengan pola sebagai berikut:

Kabupaten Bojonegoro
Pemerintah kabupaten Bojonegoro memberikan bantuan untuk semua siswa SMA/SMK bahkan yang di madrasah, baik yang mampu dan tidak mampu, yang bersekolah di Bojonegoro maupun diluar Bojonegoro asalkan memiliki KTP Bojonegoro. Dana yang digunakan berasal dari DAK (Dana Alokasi Khusus) yang ditransfer melalui desa bersamaan dengan anggaran dana desa, sedangkan yang ditransfer ke kelurahan melalui LKM masing-masing. Bantuan untuk siswa tersebut langsung disalurkan melalui rekening masing-masing siswa dengan besaran yang berbeda. Besaran tersebut ditentukan berdasarkan kemampuan ekonomi orang tua.

Kota Batu
Pemerintah kota Batu memberikan bantuan untuk peningkatan kualitas SMA/SMK melalui dua cara. Pertama, melalui BOSDA yang dialokasikan untuk operasional siswa SMA/SMK. Kedua, pemberian bantuan kepada GTT dan PTT melalui insentif yang diberikan oleh Pemerintah Kota Batu, dengan persyaratan tertentu sebagaimana tertuang pada SK (surat Keputusan) Walikota Batu.

Kabupaten Jember
Pemerintah kabupaten Jember memberikan bantuan kepada siswa miskin dalam bentuk BKSM (Bantuan Khusus Siswa Miskin) melalui sekolah masing-masing dalam bentuk proposal pengajuan bantuan.

Saran
Berdasarkan kesimpulan tersebut maka disarankan sebagai berikut:

a. Saran untuk Menteri dalam Negeri yaitu (a) membuat payung hukum (peraturan Menteri dalam Negeri) terkait partisipasi APBD pemerintah kabupaten/kota untuk peningkatan kualitas SMK/SMA yang terkait dengan kesejahteraan GTT/PTT, bantuan siswa, dan bantuan infrastruktur. Regulasi tersebut dibuat dengan mekanisme yang lebih mudah dan sederhana, bukan mekanisme hibah dengan prosedur yang rumit dan berjenjang. (b) Membuat payung hukum kebijakan afirmasi untuk Kabupaten/Kota dengan APBD yang besar, agar wajib berpartisipasi memberikan bantuan peningkatan kualitas pendidikan di SMA/SMK.

b. Saran untuk Menteri Pendidikan dan Kebudayaan yaitu (a) menyederhanakan mekanisme pengurusan NUPTK, (b) menyediakan standar pelayanan publik untuk pengurusan NUPTK, (c) menyediakan sistem tracking online untuk pengurusan NUPTK.

c. Saran untuk Gubernur yaitu (a) meningkatkan alokasi anggaran untuk kesejahteraan GTT/PTT SMA/SMK, (b) Mengalokasikan anggaran untuk kesejahteraan semua GTT/PTT SMA/SMK yang terdaftar dan memenuhi kualifikasi persyaratan, (c) Memberikan bantuan dana kesejahteraan GTT/PTT SMA/SMK sesuai dengan upah minimum kabupaten/kota, (d) Dana bantuan kesejahteraan untuk GTT/PTT bukan merupakan subsidi untuk sekolah namun tambahan penghasilan bagi GTT/PTT.

d. Saran untuk Bupati/Walikota yaitu (a) Mengalokasikan anggaran APBD Kabupaten/Kota untuk membantu kesejahteraan GTT/PTT SMA/SMK, (b) Mengalokasikan anggaran APBD Kabupaten/Kota untuk membantu siswa yang tidak mampu dan peningkatan SDM untuk siswa SMA/SMK, (c) Mengalokasikan anggaran APBD Kabupaten/Kota untuk infrastruktur SMA/SMA

Daftar Pustaka

D., Riant Nugroho. 2003. Kebijakan Publik Formulasi, Implementasi dan Formulasi. Jakarta: PT Elex Media Komputindo.

E. Mulyasa. 2004. Manajemen Berbasis Sekolah; Bandung: PT Remaja Rodakarya

Supriadi, Dedi. 1999. Mengangkat Citra dan Martabat Guru. Yogyakarta: Adicitra Karya Nusa.

Syaukani HR. 2003. Otonomi Daerah Dalam Negara Kesatuan, Yogyakarta : Pustaka Pelajar.

SERI STUDI KEBUDAYAAN II

INDONESIA SEBAGAI RUANG IMAJINASI

RUANG IMAJINASI DALAM
MEDIA

Film Indie: Representasi Etnisitas Indonesia dalam Bingkai Media

Hanifatus Salwa dan Lintang Wahyusih Nirmala

Artikel ini mengeksplorasi ruang imajinasi kebangsaan yang dibentuk oleh teknologi media sekaligus menunjukkan antropologi sebagai disiplin yang ditujukan untuk memahami dan menangani perbedaan budaya dan analisis kritis pada isu etnisitas dalam bingkai keindonesiaan. Media sebagai suatu hal yang dapat memberi rasa terhubung dan tersambung menjangkau ruang imaji negara melalui ranah perfilman (Anderson, 1991). Sense of community yang terbentuk tidak hanya terjadi dengan tatap muka, melainkan melalui perasaan terhubung antar pihak satu sama lain. Film sebagai salah satu bagian media merupakan alat efektif untuk menyampaikan informasi, membangun opini publik, dan mampu membawa pesan untuk disampaikan kepada khalayak, baik dalam informasi, hiburan ataupun propaganda. Di dalam mitos dunia perfilman Indonesia, isu etnisitas masih menjadi hal yang menarik. Indonesia sebagai bentuk "kebangsaan" dikonstruksi dengan berbagai macam mitos. Melalui artikel ini, penulis ingin memaparkan peran film indie sebagai jembatan representatif permasalahan kebangsaan yang luput dari sorotan. Film bukan salinan dari dunia melainkan pernyataan mengenai dunia tampak (visible world) (Mead, 1970). Dalam studi kasus ini dapat disimpulkan bahwa film-film di Indonesia merupakan refleksi atas kondisi bangsa, salah satunya pada film indie berjudul 'Siti' yang juga sebagai pemenang Festival Film Indonesia 2015. Film 'Siti' merepresentasikan teks dan konteks visual sekaligus menyimpulkan proses visualisasi pada media yang ditampilkan. Dengan begitu, kekuatan visual yang ditawarkan tetap memiliki kekhasan disesuaikan dengan (kon)teks narasi yang disampaikan. Mitos perfilman independen yang menjadi bagian dari media alternatif pada akhirnya muncul dengan keoptimisannya sebagai representasi dari imaji komunitas negara Indonesia.

1. Pendahuluan

Film merupakan salah satu media efektif yang digunakan untuk membangun opini publik. Film dalam konteks tulisan ini adalah sebagai bagian dari sinematografi yang mendokumentasikan dan menampilkan ide suatu lakon dan cerita. Film mampu membawa pesan untuk disampaikan kepada khalayak, baik dalam bentuk informasi, sarana hiburan, bahkan propaganda dan kritik terhadap suatu fenomena. Sejarah perfilman Indonesia sudah ada sejak pemerintahan Hindia Belanda pada sekitar tahun 1990-an melalui iklan surat kabar yang disebut dengan 'gambar idoep' (Prayogo, 2009). Pada awalnya perkembangan film Indonesia dimulai dengan menampilkan film-film dokumenter tentang Hindia Belanda yang kemudian mulai menjadi sebuah bentuk industri baru pada sekitar tahun 1920-an yang masih dalam bentuk film bisu. Perfilman Indonesia sebelum kemerdekaan Indonesia banyak didominasi kepentingan komersial dan politik penjajahan saat itu, sedangkan setelah era kemerdekaan justru banyak mengangkat tema revolusi. Film dapat menjadi media representasi kehidupan sosial, budaya dan politik negara pada suatu kurun waktu tertentu.

Perkembangan film Indonesia saat ini sudah banyak menampilkan banyak genre dan cerita yang bervariatif. Heider (1991) mendefinisikan genre dalam film-film Indonesia sebagai jenis film yang dapat dikenali melalui standardisasi dalam hal latar, periode waktu, alur, dan ada tidaknya unsur kekerasan serta seksualitas, dan kekuatan supranatural. Genre film Indonesia digolongkan menjadi: legenda, kompeni, zaman Jepang, zaman perjuangan, sentimentil, dan horor (Heider, 1991). Sebenarnya tidak ada patokan baku penggolongan dan kriteria-kriterianya. Kalaupun ada, penggolongan ini tidak bersifat kaku atau statis dan selalu berubah. Penentuan genre film dalam

beberapa hal biasanya bergantung kepada penonton (audiens) (Adi, 2008). Genre film sering dimaksudkan untuk membantu memberikan gambaran umum tentang film dan apa yang ingin dilihat oleh penonton.

Studi ini bertujuan untuk melihat film sebagai bentuk representasi wacana politik dan negara. Melalui film indie yang diproduksi secara independen biasanya mengangkat cerita-cerita dengan latar yang tidak biasa. Berbeda dengan film yang diproduksi untuk tujuan komersial, film indie atau independen lebih mengutamakan materi dan skenario filmnya sendiri (Putri, 2003). Film indie kerap disamakan dengan film pendek yang berdurasi singkat dengan menampilkan gaya dan teknik pengambilan gambar yang berbeda dengan film komersial, meskipun tidak semua film indie berdurasi pendek. Putri (2003) menjelaskan bahwa posisi film indie seringkali terlihat sebagai oposisi terhadap industri arus film utama Indonesia yang dikembangkan oleh kelompok komersial dan pemerintah serta bersifat eksperimental. Film indie dapat menjadi jalan baru bagi para penikmat film untuk mendapatkan angin segar terhadap genre-genre film yang selama ini telah beredar. Melalui film indie dapat tercipta ruang ekspresi dan representasi ide-ide cerita baru yang jarang disoroti oleh film komersil. Secara sederhana, film indie dapat dijadikan sebagai media tandingan dan alternatif terhadap film-film komersial yang ditayangkan di bioskop.

Pemilihan film “Siti” sebagai studi kasus dalam tulisan ini karena film ini pernah menjadi film terbaik Indonesia dalam ajang Festival Film Indonesia 2015 dan beberapa ajang perfilman Internasional. Film karya Eddie Cahyono di tahun 2014 ini mengambil latar cerita di daerah pantai selatan Yogyakarta yang menceritakan kehidupan Siti yang merawat anak dan suaminya yang sedang sakit melalui visualisasi gambar hitam-putih. Kerasnya perjuangan kehidupan Siti dalam memenuhi kebutuhan sehari-hari adalah representasi salah satu realitas kehidupan masyarakat jawa yang hidup di pesisir pantai. Film Siti memberi gambaran bagaimana ‘budaya kemiskinan’ di Indonesia terutama di Jawa kemudian menjadi agenda ekonomi politik yang memicu lahirnya program-program pemberdayaan masyarakat pesisir pantai.

Pembentukan oposisi biner dibangun antara setting lokasi film yang berada pada salah satu tempat wisata populer di Jogja dengan realitas lakon yang dijalani. Sosok pemeran utama berada disana bukan untuk plesir, melainkan untuk bertahan hidup. Pantai disorot sebagai latar yang berbeda yang memuat tentang kerasnya mencari nafkah. Tidak ada pemandangan yang lebih biasa di dunia ini dibanding potret orang-orang yang berusaha untuk bertahan hidup. Sorotan ini jelas berbeda dengan film komersial ibu kota yang menggambarkan gemerlapnya modernitas dan hingar-bingar kota metropolitan. Film Siti menjadi contoh bagi pembentukan bayangan komunitas masyarakat pesisir pantai sebagai bentuk kesatuan etnisitas bangsa. Film indie ini muncul juga melalui ideologi-ideologi bahkan doktrin-doktrin yang ada dalam realita sosial budaya.

Film indie mampu menyajikan gambaran etnisitas, yang dalam hal ini masyarakat Jawa dengan segala permasalahan dan polemik kehidupan pesisir pantai. Etnis Jawa yang disampaikan dalam film Siti menegasikan Jawa dikonstruksi sebagai etnis di mana memiliki kepribadian halus, lemah lembut dan ‘manut’. Sosok Siti sebagai perempuan Jawa mewakili ketegasan sekaligus ketidakberdayaan posisi perempuan dalam mengatasi permasalahan hidupnya. Isu tentang perempuan yang menarik dibahas dalam dunia perfilman Indonesia berusaha dibangun dalam berbagai balutan kisah dan karakter. Beberapa efek dari citra tersebut membuat perempuan ditempatkan pada posisi yang lebih rendah dalam kelas sosial, ekonomi, politik dan kekuasaan. Karakter Siti membangun konstruksi dan realitas bahwa tidak sepenuhnya perempuan Jawa terbalut dalam pribadi yang pasrah dan tak berdaya, terkekang dalam jiwa yang lemah lembut dan patuh dalam aturan normatif masyarakat.

Proyeksi negara yang dibangun atas konstruksi imajinasi keberdayaan dan kekuasaan tenggelam tertimbun sorotan permasalahan masyarakat dalam hidup sehari-hari. Sebuah negara yang dibayangkan sebagai sebuah komunitas dibangun dengan unit politik yang sama dan

melalui sentimen sebagai ‘sesama warga negara’. Proses ini bukannya selalu berjalan mulus, malahan salah satu resikonya adalah tercabutnya nilai-nilai otentisitas kedaerahan karena tekanan nasionalisme yang mendominasi. Film indie yang membawa unsur budaya lokal dan etnisitas menyatukan bayangan negara melalui komunitas berbasis etnisitas.

2. Metodologi

Studi ini menganalisis film indie atau film independen yang berjudul ‘Siti’ dari sudut pandang antropologi visual. Film ‘Siti’ karya Eddie Cahyono yang diproduksi tahun 2014 mengambil latar di pantai selatan daerah Bantul, Yogyakarta. Lakon Siti yang dikisahkan dalam film ini merepresentasikan kehidupan masyarakat Jawa pesisir pantai selatan Yogyakarta. Permasalahan perempuan dan kemiskinan nelayan disoroti dalam nuansa kental etnisitas kebudayaan Jawa. Tulisan ini berusaha memaparkan analisa permasalahan sosial ekonomi yang menjadi tanggung jawab negara. Tentang mitos kemiskinan yang turut hadir mewarisi pemaknaan yang selanjutnya membentuk imaji kondisi negara dan bangsa Indonesia. Imajinasi kekuatan dan kuasa negara dalam mengatur warganya terlihat pada beberapa adegan film yang menyiratkan ketidakberdayaan Siti dan teman-temannya pada aparatur keamanan negara.

Metode analisis yang digunakan dalam tulisan ini menggunakan pendekatan antropologi visual. Antropologi visual mengkaji dialektika seni fotografi dan bahasa yang dihadirkan melalui citra visual. Tujuannya adalah untuk menciptakan metodologi yang membawa perubahan dalam memahami subjek sebagai bentuk gerakan sosial. Robertson (2005) menjelaskan bahwa antropologi visual adalah “new ways of seeing as it was about harnessing a new form of technology”. Antropologi visual dapat menjadi alternatif dalam mengkaji konten visual dari sudut pandang sosial budaya dan menjadi sebuah bentuk etnografi baru. Dalam kajian antropologi visual, etnografi dapat dipandang sebagai sebuah metode. Pink (2007) mendefinisikan etnografi “as a methodology; as an approach to experiencing, interpreting and representing culture and society”. ‘Siti’ sebagai bentuk dari film indie dapat dikaji melalui cara interpretasi dari kondisi latar sosial budaya yang ditampilkan.

Analisis data diperoleh melalui studi pemaknaan dan studi pustaka yang mendukung dalam upaya analisa membedah keterkaitan konteks imajinasi wujud negara dalam realitas budaya masyarakat. Analisis kritis yang digunakan dalam tulisan ini adalah semiotik Roland Barthes (1983), di mana semiotik Roland Barthes menekankan pada makna denotasi dan konotasi serta mitos. Semiotik Roland Barthes digunakan untuk membedah tanda yang terdapat dalam film Siti. Bagaimana perwujudan imajinasi negara yang dibangun dalam bentuk film indie yang khas dalam menyoroti isu-isu khusus? Bagaimana negara digambarkan melalui realitas permasalahan suatu masyarakat? Apakah citra imajiner negara menjadi terabaikan karena pengabaian peran negara dalam mengentaskan kemiskinan nelayan yang tak kunjung tuntas? Film indie dapat menjadi alternatif melihat realitas kondisi negara dan membangun wacana komunitas yang dibalut nuansa kedaerahan.

3. Pembahasan

3.1 Mendekonstruksi Media-Film Masa Kini

Perkembangan media di Indonesia saat ini yang sudah berubah secara pesat bila ditinjau dari kemajuan teknologi informasi yang tersedia. Memfasilitasi sarana komunikasi publik secara lebih luas. Hal ini tentunya juga berdampak pada audiens yang dulunya hanya sebagai penerima informasi yang satu arah, namun kini dapat berperan menjadi produsen dan penyalur informasi secara lebih bebas. Film sebagai salah satu bentuk media hiburan dan komunikasi telah melebarkan produksinya dalam menyoroti fenomena dalam masyarakat sehingga film bisa menjadi salah satu bentuk media kritik dan representatif masyarakat kepada negara.

Proses pemaknaan dan dekonstruksi makna itu sendiri tidak bisa dilepaskan dari peran audiens. Richard Hoggart dan Stuart Hall (1997) meletakkan suatu pandangan secara berbeda:

bahwa konsumen, audiens media atau masyarakat pada umumnya bukanlah agen yang sepenuhnya pasif, melainkan sekecil apapun aktif mengonstruksi makna atas praktik-praktik konsumsi yang mereka lakukan, dan melalui praktik-praktik pemaknaan itulah resistensi atau negosiasi terhadap kuasa-kuasa dominan terwujud (Budiawan, 2017). Hal ini membuka kemungkinan pada perkembangan analisa sosial budaya melalui film yang membuka kesempatan lebar bagi audiens untuk turut memaknai representasi sebuah karya film yang diproduksi.

Mempelajari mitos dalam dunia semiotik Bagi orang yang belajar semiotik mengingatkan kita pada buku Roland Barthes yang berjudul Mythologies (Barthes, 1957). Teori tentang mitos kemudian diterangkannya dengan mengetengahkan konsep konotasi, yakni pengembangan segi petanda (makna) oleh pemakai bahasa. Menurut Hoed (2011: 119), pada saat konotasi menjadi mantap, maka akan menjadi mitos, dan ketika mitos menjadi mantap, itu akan menjadi ideologi. Akibatnya, suatu makna tidak lagi dirasakan oleh masyarakat sebagai hasil konotasi. Konotasi film ‘Siti’ tersiratkan pada pemilihan dialog dan kata-kata yang seakan-akan merupakan kebenaran atas realitas hidupnya. Dialog inilah yang membawa penonton atau audiens pada kesadaran yang kemudian dapat mengakar menjadi sebuah ideolog dalam membangun wacana konsep tentang negara.

Mitos-mitos yang tercermin dan memperoleh konotasi didekonstruksi oleh pemakainya, yang tidak lain adalah para audiens. Hoed (2011) turut melihat bahwa ada faktor di luar ‘bahasa kebudayaan massa’ yang dapat mengubah dan menggeser maknanya. Hal ini tercermin pada penggunaan bahasa percakapan pada film ‘Siti’, yang menggunakan bahasa Jawa. Bahasa Jawa yang digunakan dalam konteks film ‘Siti’ telah menggeser ‘bahasa kebudayaan massa’ yang selama ini memiliki banyak pengaruh terhadap gambaran masyarakat tentang kehidupan ekonomi yang mendorong berkembangnya hedonisme.

Media saat ini berusaha merayakan orang biasa (*ordinary people*) (Turner, 2010) dan merayakan benda-benda biasa, dimana dulunya media hanya untuk orang-orang penting dan benda-benda penting. Benedict Anderson (1991) berteori dalam bukunya “Imagined Communities” bahwa media berawal dari setiap hal yang memberi rasa terhubung dan tersambung. Sense of community yang terbentuk tidak hanya terjadi dengan tatap muka, asalkan antar pihak terhubung merasa tersambung satu sama lain. Bagi Anderson (1991), komunitas yang dimaksud dapat begitu saja memonopoli imajinasi tentang negara. Indonesia pada dasarnya adalah suatu komunitas. Sementara, pada konteks komunitas, bangsa itu ada dalam tataran imajinasi atau khayalan.

Untuk dapat menginterpretasikan teks dan konteks visual dalam film ‘Siti’ sekaligus menyimpulkan proses visualisasi pada kedua media yang ditampilkan –film etnografi dan naskah etnografi– saya sependapat dengan Margaret Mead (1970, dalam Fauzanafi 2012) bahwa “film bukan salinan dari dunia melainkan pernyataan mengenai dunia tampak (visible world)”. Kekuatan visual yang ditawarkan tetap memiliki kekhasan yang disesuaikan dengan (kon)teks narasi yang disampaikan.Hal ini menjadi menarik apabila dikaitkan dengan kajian dekonstruksi yang digaungkan oleh Derrida. Tulisan (teks) lebih bisa bermakna sebuah kebenaran, dan kebenaran merepresentasikan sebuah wacana. Dalam film Siti, ‘native point of view’ pun dapat dilihat dari sisi fonosentrisme yaitu tergantung dari suara atau ucapan yang keluar dari tokoh Siti. Suara atau ucapan dengan berbahasa Jawa dan dibubuhi istilah-istilah sehari-hari dalam bahasa Jawa justru semakin memberi makna ‘benar’ di mata para audiens. Selanjutnya, audiens memproses kebenaran itu sebagai suatu wacana akan konsep identitas kebangsaannya dalam kultur Jawa.

3.2 Perfilman Independen Sebagai Media Alternatif ‘Kebangsaan’ di Indonesia

Sebagai sebuah film yang tumbuh dari berbagai festival, baik nasional maupun internasional, film Siti akhirnya mampu menembus pasar film mainstream melalui prestasinya sebagai pemenang Festival Film Indonesia 2015. Hal ini menjadi sebuah kejutan dan

mematahkan sekian banyak mitos bahwa film independen sulit untuk menembus pasar mainstream. Ketepatan memilih jalur distribusi melalui festival memiliki peran yang cukup penting dalam menentukan target penonton dan kualitas yang akan dicapai. Sebuah perjalanan karya film tidak berhenti pada proses produksinya saja. Menurut kajian yang telah dilakukan oleh Agustina (2017), alur pemasaran atau distribusi menjadi sangat menentukan bagaimana film dikonsumsi atau sampai kepada penontonnya. Ada beberapa cara yang dapat dipilih untuk melakukan distribusi film independen, yaitu film yang telah diproduksi ditayangkan langsung di komunitas-komunitas atau bioskop alternatif atau melalui festival.

Pergerakan distribusi melalui jalur festival paling banyak ditempuh oleh para sineas independen. Hal ini dikarenakan jalur festival dapat memberikan nilai lebih terhadap karya mereka. Melalui festival sebagai pasar alternatif, film Siti meraih banyak penghargaan baik dari dalam maupun luar negeri, dengan berbagai tulisan yang mengulas baik dari juri, pengamat, dan kritikus film, akhirnya membawa perjalanan film 'Siti' masuk ke dalam pasar mainstream. Apa yang telah dilakukan oleh komunitas Fourcolors contohnya, telah mematahkan mitos bahwa film independen sulit bahkan tidak akan pernah dapat memasuki pasar mainstream. Pembahasan tentang pembacaan pasar independen melalui film 'Siti' masih dapat dikembangkan lagi. Terutama dalam melihat peran festival sebagai salah satu cara pendistribusian sebuah karya film independen. Dapat juga dibahas media alternatif lain dalam pendistribusian tersebut yang dapat memberikan feedback terhadap eksistensi karya dalam jagad film independen secara khusus, dan dunia film nasional secara umum. Dengan demikian, banyak hal pembanding muncul dan akan memperkaya khazanah pengetahuan dan pemahaman tentang peta pasar film independen (Agustina, 2017).

Film independen mampu menjadi sarana alternatif dalam menyampaikan kritik kondisi masyrakat kepada khalayak. 'Siti' hanyalah satu dari banyaknya film indie yang menyoroti masalah kemiskinan masyarakat pesisir pantai selatan Jawa. Masih banyak lagi masalah-masalah underground lain yang perlu 'diungkapkan' kepada umum. Tidak untuk membeberkan atau mendramatisir kondisi masyarakat, tetapi untuk membuka peluang dekonstruksi pemaknaan, menjadi sarana aspirasi serta kritik yang mampu mengedukasi. Audiens bisa melarikan diri dari hiruk pikuk gemerlap keindahan ibukota dengan segala kemewahan yang hanya dapat dinikmati segelitir orang saja menuju realitas pelik yang selama ini terpedam dalam timbunan hura-hura belaka. Film independen dapat menjadi media refleksi dan evaluasi bersama dalam mewujudkan bagaimana 'idealnya' negara dan komunitas berbangsa sebaiknya dapat dibangun dan dibentuk.

3.3 **Wacana Etnisitas Dalam Bingkai Film Indie Berjudul 'Siti'**

Dalam kisah perjalanan perfilman Indonesia, warna itu dapat dimaknai sebagai 'pengganggu'. Hal ini bahwa melalui sebuah setting warna, film dapat dibingkai berdasarkan identitas tertentu. Film hitam putih misalnya, ia lebih bisa menunjukkan identitas keasliannya dalam bingkai film yang ditampilkan. Selain itu, identitas pun akan lebih tercermin dalam komunikasi bahasa daerah. Fakta yang muncul di dalamnya akan terkesan lebih original. 'Siti' adalah film karya sutradara Eddie Cahyono yang disajikan secara hitam putih. Melalui film ini kita bisa melihat sisi hitam dan putih pada sosok perempuan. Bukan untuk benar salah, baik buruk, atau kepentingan artistik semata, tapi guna menunjukan bahwa sebagai perempuan kehidupan Siti dalam film itu memang antara hitam dan putih, tidak berwarna.

Berdasarkan analisis semiotika Roland Barthes (1983), ditemukan bahwa film Siti merepresentasikan perempuan Jawa pesisir berasal dari masyarakat kalangan bawah dilihat dari tempat tinggal dan pakaian sehari-harinya. Dari sudut pandang tempat tinggal, dalam film ini, Siti sebagai perempuan Jawa pesisir digambarkan dengan rumah yang hanya terbuat dari kayu sisa, berdinding bambu (gedhek), lantai tanah, dan perabot yang jauh dari kesan kaya. Sedangkan dari sudut pandang pakaian yang dikenakan, Siti digambarkan dengan pakaian lusuh dan jauh dari kesan mewah. Hal itu terlihat jelas ketika pakaian yang dikenakan Siti dibandingkan dengan

pakaian yang dikenakan oleh Pak Karyo (penagih utang), juga dengan para wisatawan atau pengunjung Pantai Parangtritis. Terdapat kesenjangan antar lini masyarakat terlihat dari pakaian tokoh-tokoh dalam film yang menunjukan bahwa perempuan Jawa pesisir adalah kalangan masyarakat tertinggal atau menengah ke bawah.

Film terbaik Festival Film Indonesia (FFI) 2015 merupakan film sederhana. Sesuai judulnya, 'Siti' bercerita tentang sosok Siti yang galau gundah gulana dikelilingi kemiskinan, jeratan hutang, dan sang suami yang lumpuh. Konfliknya pun jauh dari rumit dan mungkin sudah klise, yaitu dilema antara moral dan realitas. Antara pasrah menerima takdir atau berkehendak bebas. Hal utama yang membuat 'Siti' menjadi istimewa adalah usaha sang sutradara, Eddie Cahyono, untuk menjadikan film ini efektif dan praktis, namun tetap estetis. Skup film tidak pernah keluar dari sosok 'Siti' (diperankan aktris pendatang baru Sekar Sari). Dia muncul pada setiap adegan, mulai dari mengejar anak laki-laki semata wayangnya yang malas mandi, menjual rempeyek di pantai Parangtritis, hingga mabuk oplosan melayani tamu di karaoke kelas kampung.

Dari sisi sinematik, film ini mengambil gambar dengan teknik hitam putih. Teknik semacam ini sudah jamak di dunia sinema, namun jarang digunakan sineas lokal. Penggunaan warna yang minimalis-monokromatik akan mereduksi cukup banyak informasi dan impresi visual. Teknik hitam-putih pada sinematografi tidak menjadi penghalang untuk menciptakan komposisi gambar yang artistik. Konsekuensinya, penonton akan lebih terfokus pada gerak dan mimik para pemeran. Untungnya seksi perwatakan tampil mumpuni. Akting setiap pemeran tidak terlihat terlalu dibuat-buat. Baik dari gestur, aksen (Jawa-Jogja), maupun ekspresi terlihat dan terdengar renyah, bahkan seringkali menyelipkan unsur komedi yang memancing gelak tawa. Penonjolan unsur perwatakan tadi juga semakin ditekankan dengan teknik pengambilan gambar tanpa jeda (long shot) yang menguasai lebih dari 60% film.

'Siti' dibuat tidak untuk menggurui, sebab tidak ada adegan meraung-raung, histeris, atau berdoa sambil berlinang air mata memohon perubahan nasib. Pesan moral dari film yang 95% dialognya menggunakan bahasa Jawa ini tidak ditampilkan secara eksplisit. Pergumulan 'Siti' pada akhirnya adalah pergumulan personal dan sunyi, khususnya ketika dia mulai membandingkan suaminya yang disfungsi dengan sosok polisi gagah (dan berkumis) bernama Gatot. Di luar hal-hal di atas, 'Siti' tetap dibungkus dengan kemasan audio-visual yang layak tonton. 'Siti' sekali lagi adalah sajian sinematik yang efektif dan minimalis berbalut unsur lokalitas yang bukan sekedar tempelan. Karya yang wajar namun tetap puitis. Kesederhanaan dan kewajarannya membuat pesan dan tujuan film ini tersampaikan. Eddie Cahyono yang juga merangkap sebagai penulis naskah tidak menggiring penonton ke sebuah ujung, melainkan menuju pantai yang luas bebas tanpa batas. 'Siti' pada akhirnya adalah tentang Siti yang mempertahankan hidup.

Pembangunan Indonesia pada dasarnya diangkat dari yang menengah ke bawah, misalnya dari image agraris yang digambarkan pada 'Siti' yang berasal dari kalangan menengah ke bawah mampu membawa kita para audiensnya terbuai oleh realita yang dihadirkan media. Dalam konteks imajinasi proyek negara yang diusung melalui wacana pembentukan nasionalisme kebangsaan salah satunya adalah melalui kultur budaya kemiskinan, di mana kondisi miskin dianggap sebagai suatu kondisi bangsa yang 'heroik'. Kondisi tersebut yang dominan dilihat oleh audiens ketika menonton film Siti. Kemiskinan dalam media tak ubahnya adalah komodifikasi bagi media itu sendiri. Di sinilah media turut andil membentuk kepercayaan, nilai, dan sikap kita yang kesemuanya bisa berarti sebuah 'mitos' bagi diri kita sendiri. Imajinasi negara yang dibangun dalam 'Siti' disoroti sebagai sebuah kuasa yang mengontrol segala aktivitas masyarakat, menjaga norma-norma dan aturan sebagaimana mestinya namun dalam 'Siti' juga menunjukkan adanya penegasian kekuasaan itu sendiri yang ternyata dapat digunakan sebagai siasat berpolitik dan mengatur masyarakat.

4. Kesimpulan

Hasil analisis menunjukkan bahwa pada kisah perjalanan perfilman Indonesia, dapat dimaknai adanya fakta historis dalam etnisitas (kebangsaan) kita yang terepresentasikan pada unsur-unsur film indie. Media perfilman independen yang menjadi bagian dari media alternatif pada akhirnya muncul dengan keoptimisannya sebagai representasi dari imaji komunitas negara Indonesia. Sosok film indie yang diambil sebagai studi kasus tulisan ini menegasikan media nasional yang gemerlap kota dan modern. Film Siti menyuguhkan para penontonnya sebuah teks dan konteks suatu etnis di Indonesia, yaitu etnis Jawa, yang dapat menujukkan suatu realitas permasalahan negara. Sebagaimana studi antropologi lebih berkaitan dengan subjek (realitas mental), tidak hanya terkait individu (realitas material), film indie ini mencoba menampilkan subjek sebagai sebuah perjuangan bangsa Indonesia dalam meretas realita kemiskinan. Tergambar dari setting bahasa atau narasi, pemain film, lokasi, kultur, serta nuansa monokromatik semakin merepresentasikan pada masyarakat luas bahwa film indie karya Eddy Cahyono ini secara konotasi berupaya menghasilkan suatu ideologi imajinasi negara Indonesia yang tersirat dalam latar dan budaya etnis yang mengemas berbagai polemik dan permasalahan masyarakat.

Daftar Pustaka

Adi, Ida R. 2008. *Mitos di balik film laga amerika*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Agustina, Arinta. 2017. Membaca pasar indie lewat film ‘siti’ karya edi cahyono. *Journal of Urban Society’s Arts*, Vol. 4, No. 1. p. 1-10.

Anderson, Benedict. 2001. *Imagined communities: komunitas-komunitas terbayang*. Yogyakarta: Insist dan Pustaka Pelajar.

Barthes, Roland. 1983. *Mythologies*. New York: Hill and Wang.

Budiawan (ed.). 2017. *Media (baru), tubuh, dan ruang publik: esei-esei kajian budaya dan media*. Yogyakarta: Jalasutra.

Fauzanafi, M. Zamzam. 2012. *Melampaui penglihatan: kumpulan esai antropologi visual tentang media (audio) visual, seni dan penonton*. Yogyakarta: Rumah Sinema.

Hall, Stuart. 1997. “The work of representation”, dalam Hall (ed.) *Representation, cultural representation and signifying practices*. London: Sage Publications.

Heider, Karl G. 1991. *Indonesian cinema*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Hoed, Benny H. 2011. *Semiotik & dinamika sosial budaya*. Jakarta: Komunitas Bambu.

Pink, Sarah. 2007. *Doing visual ethnography: image, media and representation in research*. British: SAGE.

Prayogo, Wisnu Agung. 2009. *Kebijakan pemerintah orde terhadap perfilman indonesia tahun 1966 - 1980*. Skripsi. Universitas Indonesia.

Siasat Melawan Goliat: Kisah Penerbit dan Pelapak Buku Alternatif Yogyakarta Menghadapi Dominasi Ruang Buku Arus Utama

Lukman Solihin

Massalisasi buku yang diperantarai mesin cetak dianggap mampu mendorong "demokratisasi pengetahuan" (Peters dan Jandric, 2016). Revolusi Guttenberg itu dianggap meretas akses publik terhadap pengetahuan yang sebelumnya dikuasai kalangan bangsawan dan agamawan. Revolusi Guttenberg kemudian mendorong terjadinya kapitalisme cetak yang merambah hampir seluruh penjuru dunia melalui tangan-tangan kolonialisme. Kapitalisme cetak pula yang menurut Ben Anderson (terj. 2008) menjadi salah satu perantara timbulnya semangat nasionalisme. Akan tetapi, efek kapitalisme cetak rupanya tidak hanya "membebaskan", melainkan juga "mengekang". Hal itu terjadi karena kapitalisme cetak di satu sisi mengikuti logika pasar, yaitu apa yang menjadi selera pasar, maka hal itulah yang akan disediakan. Di sisi lain, terdapat usaha dari sementara kalangan, baik pemerintah maupun kelompok masyarakat, untuk menentukan apa "yang layak" dan "tidak layak" dibaca publik. Akibatnya, tidak semua informasi dapat diperoleh dari buku yang beredar di toko-toko buku arus utama. Sebagai contoh, buku-buku dengan topik komunisme dan Partai Komunis Indonesia tidak dijual bebas. Pendek kata, akses masyarakat terhadap beragam topik buku menjadi terbatas. Makalah ini berupaya mengkaji bagaimana siasat penerbit dan pelapak buku alternatif di Yogyakarta dalam menghadapi dominasi penerbit dan pelapak buku arus utama. Perkembangan mesin cetak yang dapat memproduksi buku dalam skala kecil, serta berkembangnya penjualan buku daring, telah memungkinkan penerbit dan pelapak buku keluar dari jebakan kapitalisme buku arus utama itu. Perkembangan ini mampu memberikan ruang alternatif bagi pembaca untuk menemukan buku-buku alternatif. Sedangkan bagi penerbit dan pelapak, ruang alternatif itu membuat mereka mampu bertahan di tengah cengkeraman penerbit dan pelapak buku arus utama.

1. Pendahuluan

Sore yang sejuk, ruangan yang terang dan wangi, ditingkahi para pengunjung dengan penampilan terkini. Tidak seperti biasanya, suasana di lantai dasar sebuah mal di Yogyakarta itu tidak sedang dipamerkan mode pakaian atau kendaraan terbaru, melainkan tumpukan buku-buku: sebagian lapak menampilkan buku-buku lawas dan antik, sebagian yang lain buku anak-anak, resep dan masakan, sastra, sosial, dan politik. Di beberapa sudut, terpampang spanduk kain belacu yang dibentangkan dengan tulisan merah menyala, salah satunya berbunyi: "Sahabat yang baik bagiku adalah seorang yang menghadiahiku buku yang belum pernah aku baca".

Ibu muda dengan baju terusan sebatas paha terlihat berjinjit kikuk dengan sepatu hak tinggi mengitari tumpukan buku-buku resep. Di seberangnya, anak muda, seperti mahasiswa, dengan celana jins bolong di lutut, sepatu kets, dan kaos kumal, menatap serius tumpukan buku-buku lawas. Pameran buku yang diselenggarakan di Galeria Mall Yogyakarta pada pertengahan 2017 itu, yang kata penyelenggaranya baru pertama kali diselenggarakan di mal, seolah mempertemukan kaum "kekinian" dan kaum "begajulan".

Dua hari sebelumnya, saya juga datang ke tempat yang sama untuk menyaksikan Marcella Zalianty yang berduet dengan Mahfud Ikhwan, penulis buku Aku & Film India Melawan Dunia, mengisi diskusi dengan topik bagaimana novel dan film saling memengaruhi. Diskusi pertama yang dihelat di pameran buku ini, meski mendatangkan selebriti, terbilang sepi pengunjung.

Mungkin karena pengumumannya belum begitu viral, sehingga tak banyak mengundang muda-mudi pemuja selebriti.

Tetapi sore itu, pada diskusi kedua yang membicarakan sosok Mas Marco Kartodikromo, salah satu tokoh di era pergerakan nasional, pengunjung tampak ramai dan antusias. Selain anak-anak muda yang duduk berjejer di kursi plastik dan sebagian lagi lesehan di lantai, ada pula bapak-bapak yang berdiri dengan tangan tersilang di dada, juga seorang petugas keamanan mal yang menatap tajam sambil sesekali berbicara melalui walki-talki. Dua orang yang saya sebut ini, seperti terpana ketika salah satu pembicara di muka panggung dengan santainya mengatakan bahwa hari ini adalah ulang tahun PKI (Partai Komunis Indonesia).

Tanpa sungkan, Muhidin M. Dahlan, salah satu pembicara dalam diskusi itu yang juga dikenal menulis buku Lekra Tak Membakar Buku, menyampaikan bagaimana pengaruh Mas Marco di tengah kaum komunis awal, seperti Semaoen, juga karibnya sesama kaum pergerakan, antara lain Haji Misbach, dan keponakannya sendiri Kartosoewirjo. Nama-nama itu, bagi sementara orang tak jarang dianggap haram untuk dibahas. Saya sempat berpikir, satpam tadi sedang melaporkan sesuatu entah kepada siapa, lalu sebelum diskusi berakhir, segerombolan orang (entah berseragam atau bergamis) datang dengan beringas hendak membubarkan acara. Untung saja, phobia itu tidak terjadi.

Kendati dihelat dengan sederhana, diskusi itu tampak serius, antara lain dapat dilihat dari keseriusan dua pembicara membawakan dua makalah yang berbobot. Muhidin M. Dahlan menulis makalah dengan judul: “Mas Marco Kartodikromo: Si Jurnalis Dinamit van Blora”, sedangkan Adhe Ma’ruf, pemilik Octopus Publishing yang juga merupakan pegiat pameran buku alternatif Kampung Buku Jogja (KBJ), menulis makalah dengan tajuk: “Mas Marco sebagai Penerbit Buku Alternatif”.

Pameran buku di mal mungkin hal yang lumrah saja, apabila itu diselenggarakan oleh organisasi formal industri penerbitan seperti IKAPI (Ikatan Penerbit Indonesia), atau lapak-lapak buku diskon yang sengaja digelar di mal untuk cuci gudang toko buku besar seperti Gramedia. Akan tetapi, pameran dan diskusi buku ini menjadi spesial ketika penerbit dan buku-buku yang tampil sebagian memilih tema yang berlainan dengan pasar buku arus utama. Walhasil, tema-tema “berat” dengan beragam definisi yang merentang dari sastra dunia, sastra kiri, kajian dengan topik komunisme, sosialisme, teori gerakan, dan sebagainya menghiasi sebagian lapak yang dipamerkan itu.

Pameran buku ini tidak hanya menunjukkan eksistensi penerbit buku Yogyakarta yang menyebut dirinya sebagai “penerbit alternatif” (sebagai pembeda dengan penerbit arus utama), akan tetapi juga memperlihatkan usaha pantang menyerah untuk meluaskan pasar. Sebagian penerbit itu tetap bekerja sama dengan ritel buku besar, sembari membuka celah pasar non-konvensional, sedangkan sebagian yang lain menolak “hegemoni” pasar distribusi buku itu dengan menciptakan jalur distribusi dan penjualan sendiri.

Persoalan persaingan dan persilangan antara penerbit alternatif dan penerbit arus utama ini agaknya kurang mendapat perhatian dalam berbagai kajian tentang industri perbukuan di Indonesia yang telah ada sebelumnya, di samping karena kajian tentang industri perbukuan di Indonesia memang masih tergolong minim. Misalnya saja, esai panjang Ignas Kleden (1999) berjudul “Buku di Indonesia: Perspektif Ekonomi Politik tentang Kebudayaan” yang dapat dilihat sebagai salah satu rujukan untuk memahami kondisi perbukuan nasional pasca-Reformasi, tidak membahas relasi antara penerbit besar dan kecil.

Pada esai yang dibukukan dan disunting oleh Alfons Taryadi (1999) dalam buku bertajuk Buku dalam Indonesia Baru (Jakarta: Yayasan Obor), Ignas Kleden berupaya menelaah

hubungan ekonomi politik dan kebudayaan dalam industri perbukuan. Kleden menelaah, mengapa masyarakat Indonesia yang sebagian besar telah melek huruf ternyata tak memiliki budaya baca. Menurut pendapatnya, sebagian besar masyarakat Indonesia memang telah melek huruf, namun masih di tataran 'teknis dan fungsional'. Masyarakat kita belum 'melek huruf secara budaya', sehingga bahan bacaan belum menjadi bagian dari keseharian mereka. Praktik baca-tulis, dengan demikian hanya menjadi sekadar urusan di sekolah, ruang kuliah, atau tempat kerja. Itulah mengapa, menelaah persoalan minat baca hanya dari sekadar urusan ekonomi (daya beli masyarakat, harga buku, dan sebagainya) kurang memberikan simpulan yang memadai mengapa minat baca masyarakat rendah, karena persoalan itu terkait pula dengan kebudayaan, yakni bagaimana buku diposisikan oleh masyarakatnya (Kleden, 1999).

Adapun kajian yang cukup ekstensif mengenai perkembangan dunia penerbitan pasca-Reformasi yang khusus membahas riwayat penerbit-penerbit di Yogyakarta telah dilakukan dengan baik oleh Adhe Ma'ruf (2008) yang menulis buku Declare! Kamar Kerja Penerbit Jogja (1998 – 2007). Buku ini menjadi semacam 'buku putih' karena ditulis oleh salah satu pegiat penerbitan buku alternatif di Yogyakarta. Persoalan lama yang sempat mendera penerbitan buku di Yogyakarta, seperti penerbitan buku yang asal-asalan, terjemahan yang serampangan, administrasi yang ngawur, serta honor dan royalti penulis yang tak dibayar semestinya disandingkan dengan semangat, ideologi, dan harapan yang dibawa serta oleh para penerbit buku Yogyakarta. Adhe Ma'ruf sendiri berada di garis optimisme perihal perkembangan tersebut.

Hanya saja, dalam buku itu Adhe Ma'ruf belum mendedah secara memadai 'relasi kuasa' antara penerbit arus utama dan penerbit alternatif, atau antara penerbit besar dan penerbit gurem. Persoalan ini menjadi penting mengingat relasi kuasa antara penerbit besar dan kecil rupanya tidak saja menyangkut masalah persaingan ekonomi yang menjadi sebab tumbangnya berbagai penerbit kecil yang kalah bersaing, melainkan juga dapat berdampak terhadap senjangnya persebaran informasi dan pengetahuan yang berimbang.

Sekadar ilustrasi, mengapa buku-buku dengan tema kiri, seperti isu mengenai PKI, komunisme, sosialisme, bahkan gerakan sosial sering kali tidak tampak dipajang di toko buku-toko buku besar? Atau mengapa sebagian besar buku yang dijual secara daring oleh pelapak buku alternatif, misalnya Berdikari Book, tidak terlihat di toko buku daring milik Gramedia? Pertanyaan ini menyiratkan gugatan adanya koridor yang berbeda dalam ruang-ruang perbukuan di tanah air yang tidak hanya muncul sebagai akibat dari perbedaan minat masyarakat atau perbedaan segmen pasar buku, melainkan terutama karena konstruksi sosial yang menyebabkan segregasi tersebut terjadi.

Berangkat dari konteks di atas, maka makalah ini berupaya menelaah: (1) Bagaimana konstruksi pasar buku konvensional tercipta sehingga menjadi halangan bagi penerbit alternatif untuk turut serta meramaikan ruang industri perbukuan di tanah air; dan (2) Bagaimana siasat yang dilakukan oleh para penerbit alternatif untuk tetap memproduksi dan memasarkan buku di tengah monopoli pasar buku tersebut.

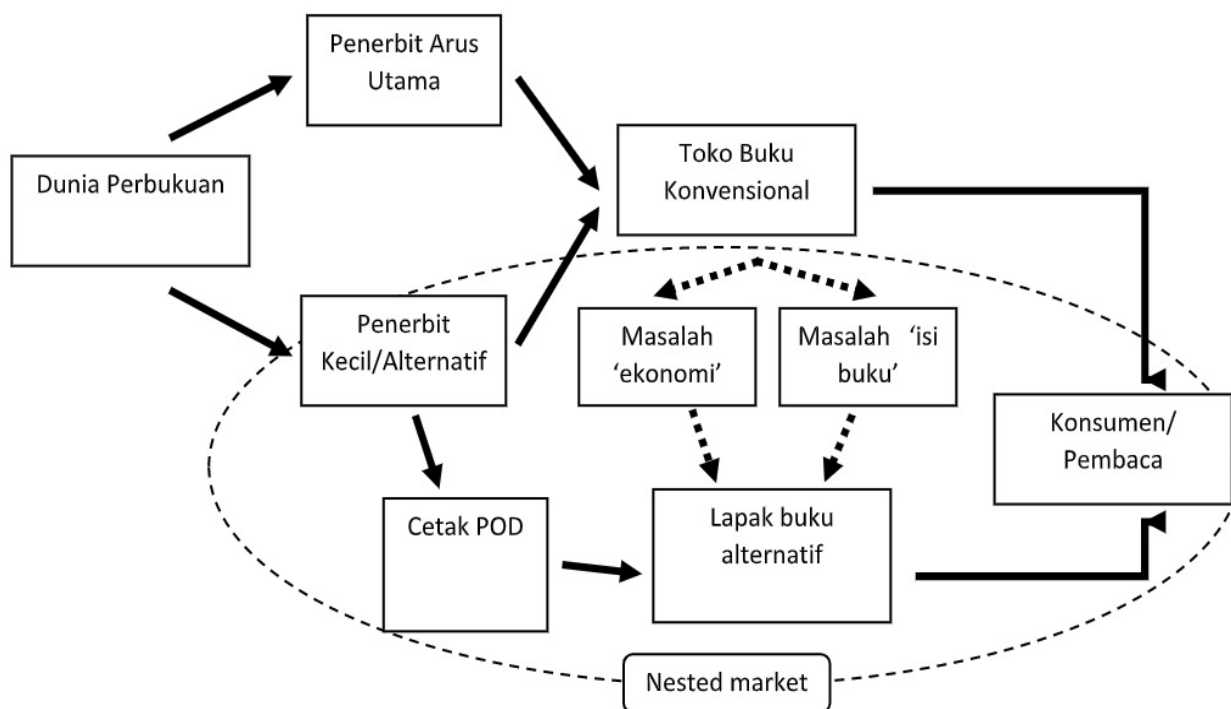
2. Metodologi

Data dalam kajian ini diperoleh melalui wawancara dengan pegiat perbukuan di Yogyakarta, antara lain pelaku di bidang penerbitan, percetakan, dan pemasaran buku. Wawancara dilakukan antara Mei – Desember 2017. Selain wawancara, observasi juga dilakukan dengan melihat pameran buku yang diselenggarakan oleh para pegiat perbukuan, seperti Gale Book Sale 2017 dan Kampung Buku Jogja (KBJ) di tahun yang sama. Untuk melengkapi data dan analisis, kajian pustaka juga dilakukan antara lain untuk memahami konteks perbukuan secara nasional, sejarah perbukuan di Yogyakarta pasca-Reformasi, serta isu seputar pelarangan buku yang diperoleh melalui media *online*.

Kerangka analisis yang digunakan dalam kajian ini ialah kerangka ekonomi politik dengan mengadopsi konsep *‘nested market’* yang umum dibicarakan dalam kajian mengenai alternatif pasar hasil pertanian/pangan (Sergio Schneider, Natália Salvate, dan Abel Cassol, 2016). Dalam hal ini, *nested market* dianggap sebagai terobosan untuk mengimbangi mode pasar konvensional yang kapitalistik yang dianggap merugikan petani dan merusak alam. *Nested market* secara sosial merupakan pasar yang sengaja diciptakan melalui interaksi sosial antara aktor-aktor yang konkret yang menempati ruang yang konkret pula. Sistem yang dibangun merupakan kreasi baru yang berupaya membangun jalan alternatif untuk penjualan pangan, misalnya dengan memperpendek rantai distribusi produk, mempertemukan langsung antara penghasil produk dengan pembeli, serta memerhatikan dampaknya terhadap lingkungan. *Nested market* bukan sejenis pasar di luar kapitalisme, melainkan mencoba bersiasat dengannya sebagai bentuk dari adaptasi.

Mengadopsi konsep *nested market* untuk melihat dunia perbukuan dapat menjadi pintu untuk memahami relasi kuasa antara penerbit besar dan kecil, atau antara toko buku besar dan pelapak buku kecil, serta bagaimana penerbit alternatif bersiasat menghadapi ruang perbukuan yang tidak menguntungkan itu. Seperti telah disampaikan, bahwa relasi kuasa yang tidak berimbang itu tidak hanya merugikan penerbit kecil, melainkan juga merugikan khalayak perbukuan untuk mendapatkan terbitan dengan topik yang berimbang.

Pendek kata, dalam kajian ini, penulis berargumen bahwa para penerbit alternatif di Yogyakarta berupaya ‘membangun sarang sendiri’ guna dapat bertahan dalam industri perbukuan. Mereka bermanuver memanfaatkan jaringan antara penerbit – percetakan – pelapak buku, serta memanfaatkan kemungkinan-kemungkinan yang disediakan oleh perkembangan teknologi, antara lain cetak buku secara POD (*print on demand*), serta penjualan buku melalui lapak buku daring yang kian marak.

Bagan alur berpikir dalam tulisan ini dapat dilihat sebagai berikut:

Gambar 1. Bagan Kerangka Berpikir

3. Penerbitan Buku Arus Utama

Data IKAPI tahun 2015 menyebutkan bahwa terdapat sekira 1.328 penerbit di Indonesia. Namun dari jumlah itu hanya 54% atau sekira 711 penerbit yang dapat dikategorikan sebagai penerbit aktif. Sementara sebagian yang lain boleh dibilang 'hidup segan, mati tak mau'. Dari sekian penerbit itu, hanya satu penerbit yang merupakan kepanjangan tangan pemerintah, yaitu Balai Pustaka yang terhitung sebagai Badan Usaha Milik Negara (BUMN) (Komite Buku Nasional, *History of Publishing in Indonesia*).

Sejumlah penerbit di atas dapat dikategorikan ke dalam 4 kelompok (Komite Buku Nasional, *History of Publishing in Indonesia*), antara lain:

1. *Self Publisher*, yaitu penerbit yang memfasilitasi para penulis untuk mempublikasikan karya mereka sendiri, tanpa tergantung pada kuota dan target tahunan dari penerbit sebagaimana layaknya penerbit komersial.
2. *Small Publisher*, yaitu penerbit skala kecil dengan produksi kurang dari 10 judul per tahun.
3. *Medium Publisher*, yaitu penerbit sekala menengah yang menerbitkan buku antara 10 – 50 buku per tahun.
4. *Major Publisher*, yaitu penerbit skala besar dengan lebih dari 50 judul terbitan per tahun.

Tetapi di kalangan penerbit Yogyakarta, dikotomi penerbit umumnya hanya dikelompokkan menjadi dua, yaitu penerbit arus utama (mayor) di satu sisi dan penerbit alternatif di sisi yang lain. Penerbit mayor atau penerbit arus utama biasanya dicirikan sebagai penerbit besar yang menerbitkan jumlah judul buku dalam setahun dalam jumlah banyak, serta oplah terbitan setiap judul lebih dari 5.000 eksemplar. Sementara 'penerbit alternatif' merupakan istilah elok untuk menyebut penerbit kecil atau penerbit indie yang umumnya dikerjakan dengan modal kecil, menerbitkan judul buku setahun dalam jumlah kecil, serta setiap terbitan dicetak dalam oplah yang kecil pula, antara 100 sampai 500 eksemplar. Dari segi tema, penerbit alternatif berusaha menerbitkan buku-buku di luar pasar buku arus utama, misalnya dengan tema tokoh, karya sastra, biografi, atau gerakan sosial yang belum begitu banyak dilirik atau sengaja dijauhi oleh penerbit arus utama.

Istilah 'penerbit alternatif' juga dapat mengacu kepada pernyataan dua tokoh perbukuan di Yogyakarta, yaitu Buldanul Khuri (pendiri penerbit Betang Pustaka) dan Harry "Ong" Wahyu (perupa yang memberi sentuhan khas pada sampul buku Yogyakarta). Buldanul Khuri mengatakan bahwa istilah "alternatif" di situ mengacu kepada antitesis dari "kemapanan". Sedangkan Harry "Ong" Wahyu mengatakan, istilah alternatif tersebut merujuk kepada upaya melawan arus utama, baik dari segi isi, pemasaran, maupun semangatnya. (Ma'ruf, 2008).

Untuk memahami konteks lahirnya penerbit-penerbit alternatif di Yogyakarta, ada baiknya di bagian ini dikemukakan terlebih dahulu sejarah singat penerbitan buku di Indonesia yang setidaknya bisa dirunut sejak zaman Balai Pustaka. Pada awalnya Pemerintah Belanda membentuk Komisi Bacaan Rakyat (*Commissie voor de Volkslectuur*) di tahun 1908 yang bertugas mencetak dan mendistribusikan bacaan yang sesuai untuk sekolah Ongko Loro yang baru dibuka sebagai ejawantah dari Politik Etis. Komisi ini mencetak buku-buku berbahasa Jawa, Sunda, Madura, dan Melayu. Selain menerbitkan buku, Komisi Bacaan Rakyat yang kemudian menjelma menjadi Balai Pustaka pada 22 September 1917, juga membuka *Volksbibliotheek* (perpustakaan) yang terbuka untuk umum, biasanya berlokasi di sekolah-sekolah, rumah sakit, dan barak (Drewes 1981 dalam Haklev, 2008).

Ajip Rosidi, dalam esai berjudul "Buku dalam Hidup Saya" (dalam ST. Sularto, 2004. *Bukuku Kakiku*) bercerita bahwa perjumpaannya dengan buku pertama kali diperantarai oleh perpustakaan Balai Pustaka yang dititipkan di Sekolah Angka Dua di Jatiwangi, Majalengka, Jawa Barat. Di perpustakaan itu, Ajip suka sekali membaca buku-buku wawacan, yaitu cerita rakyat

dalam bentuk dingdang atau pupuh berbahasa Sunda. Bacaan-bacaan itulah yang kelak membentuk impiannya untuk menjadi pengarang.

Selain membuka akses bacaan yang lebih luas kepada penduduk Hindia Belanda, keberadaan Balai Pustaka ternyata menyimpan kuasa kolonial untuk meredam "bacaan liar", yaitu bacaan yang dinilai merongrong moral dan kekuasaan kolonial. Bacaan liar ini bisa berupa prosa atau puisi yang semula dikarang oleh peranakan China atau kaum indo. Dari sisi bahasa, bacaan liar umumnya menggunakan bahasa Melayu pasar atau Melayu rendah, sedangkan dari segi tema memuat kisah-kisah yang dianggap cabul. Oleh karena bacaan liar ini dianggap bermutu rendah, maka pemerintah berupaya menyediakan bacaan bermutu dengan tema yang lebih sesuai dan menggunakan bahasa Melayu tinggi (Sen dan Hill, 2001).

Menurut Saut Situmorang, dampak dari keberadaan Balai Pustaka masih bisa dirasakan hingga sekarang, di mana sejarah sastra Indonesia modern selalu dimulai tonggaknya dari angkatan Balai Pustaka dengan karya kanon seperti Sitti Nurbaya, Salah Asuhan, dan Layar Terkembang.[1] Itulah mengapa, karya Mas Marco Kartodikromo juga tidak tercatat dalam sejarah sastra Indonesia, padahal karyanya mendahului sastrawan Balai Pustaka. "Hanya buku karangan Bakri Siregar, orang Lekra, yang mencantumkan nama Mas Marco dalam sejarah sastra modern Indonesia," kata Muhidin.[2] Seturut dengan tenggelamnya Lembaga Kebudayaan Rakyat (Lekra) pasca '65, nama Marco juga ikut dilupakan.

Balai Pustaka masih bertahan hingga sekarang sebagai BUMN, namun dengan kondisi yang jauh dari berkembang. Keberadaannya sebagai arus utama industri penerbitan telah diambil alih oleh penerbit-penerbit swasta, salah satunya yang terbesar adalah Kelompok Kompas-Gramedia (KKG). Pada masanya, Balai Pustaka mendominasi penerbitan dari sisi hulu hingga hilir: mulai dari produksi/pencetakan buku, berkedudukan sebagai pemberi pengakuan bagi sastrawan (kanonisasi), dan mendistribusikan buku-buku hingga ke pelosok melalui sekolah dan perpustakaan desa. Peran Balai Pustaka ini, sedikit banyak telah diambil alih oleh KKG, terutama dari sisi industri penerbitan dan pemasaran buku.

4. KKG: Kendali dari Hulu ke Hilir

Cikal bakal KKG adalah penerbitan majalah bulanan Intisari pada 17 Agustus 1963 oleh Petrus Kanisius (PK) Ojong dan Jakob Oetama (JO), bersama J. Adisubrata dan Irawati SH. Majalah bulanan ini semula ditujukan untuk menyediakan bacaan bermutu dan membuka wawasan dengan tema yang beragam. Terbit dengan tebal 128 halaman, majalah baru ini mendapat sambutan yang menggembirakan dengan oplah sekitar 11.000 eksemplar. Tiga tahun setelah Intisari terbit, pada 28 Juni 1965, surat kabar Kompas terbit sebagai koran mingguan dengan 8 halaman. Selang dua tahun kemudian, Kompas kemudian menjadi koran harian dengan oplah sekitar 30.650 eksemplar.

Setelah sukses menerbitkan Intisari dan Kompas, pada 2 Februari 1970, perusahaan penerbitan ini mulai membuka gerai Toko Buku Gramedia yang pertama di Jalan Gajah Mada, Jakarta Pusat. Sampai sekarang, jaringan toko buku Gramedia mencapai lebih dari 113 gerai di kota-kota besar di Indonesia (History of Publishing in Indonesia). KKG juga mulai merambah industri percetakan dengan mendirikan Percetakan Gramedia di Jalan Palmerah Selatan, yang mulai beroperasi pada Agustus 1972.

---

[1] Saut Situmorang, "Politik Kanonisasi Sastra dalam Sastra Indonesia," diakses tanggal 29 Mei 2017 dari https://boemipoetra.wordpress.com/2010/08/18/politik-kanonisasi-sastra-dalam-sastra-indonesia/.

[2] Muhidin M. Dahlan, disampaikan secara lisan dalam diskusi "Berani Menulis Seperti Mas Marco Kartodikromo," dalam pameran buku bertajuk Gale Book Fair di Galeria Mall, 23 Mei 2017.

Tahun 1974 KKG mendirikan PT Gramedia Pustaka Utama (GPU) yang ditujukan sebagai penerbit buku umum. Buku fiksi terbitan pertamanya adalah novel Karmila karya Marga T yang sebelumnya merupakan cerita bersambung di harian Kompas. Usaha penerbitan KKG makin menggurita dengan berbagai tentakel usaha penerbitan, seperti penerbit Elex Media Komputindo (EMK) yang berdiri tahun 1985 dengan kekhususan menerbitkan buku elektronik, teknologi informasi, dan komik; PT Gramedia Widiasarana Indonesia (Grasindo) berdiri tahun 1990, merupakan lini penerbitan untuk buku-buku pendidikan dasar dan menengah; di tahun 1996 Kepustakaan Populer Gramedia (KPG) berdiri dengan segmen penerbitan buku umum, dan di tahun yang sama juga didirikan Penerbit Buku Kompas yang khusus mendaur ulang tulisan-tulisan yang pernah dimuat di harian Kompas. Dari sekian lini penerbitan, menurut Sen dan Hill (2001), EMK merupakan lini penerbitan yang paling banyak menangguk untung melalui buku manajemen, teknologi informasi, dan komik.

Meskipun lini penerbitan KKG tampak beragam dan tersegmentasi, namun kini ciri khas itu kian memudar. Elex Media Komputindo (EMK) misalnya, tidak hanya menerbitkan buku elektronik, komputer, dan teknologi informasi, melainkan juga merambah novel remaja. Begitu pula antara Gramedia Pustaka Utama dan Kepustakaan Populer Gramedia tidak dapat dibedakan dengan jelas produk-produknya. Meminjam perkataan Buldanul Khuri, bekas pemilik Bentang Pustaka, penerbit di bawah KKG saling bersaing dan memakan satu sama lain. Sementara Sen dan Hill (2001), dengan tepat menyebut KKG sebagai penerbit besar yang mirip 'amuba', karena mampu membelah diri dan membentuk sel-sel yang terus bertambah dan saling berkompetisi untuk meluaskan dan memenangkan pasar.

Berkat kemampuan amubanya itu, KKG kemudian menjelma sebagai gurita yang menguasai sebagian besar pasar perbukuan di tanah air, mulai dari produksi (penerbitan dan percetakan) hingga distribusi melalui toko buku Gramedia. Jaringan toko buku ini bahkan merupakan jaringan terluas dalam pemasaran buku, sehingga data penjualannya mewakili lebih dari setengah data penjual buku di seluruh Indonesia. Saingannya, seperti Gunung Agung atau TM Bookstore, tak mampu menandingi dalam skala jumlah maupun persebarannya.

Sebagai satu-satunya ritel buku terbesar, Gramedia kemudian menjadi etalase hampir semua penerbit yang ingin menjual karya mereka, mulai dari buku-buku terbitan KKG sendiri, atau penerbit lainnya seperti Mizan, OBOR, LP3ES, Media Pressindo, Diva Press, maupun karya-karya penerbit kecil yang banyak tumbuh di Yogyakarta. Namun demikian, para penerbit ini harus berbagi margin keuntungan dengan distributor dan toko buku. Potongannya bahkan bisa mencapai 50% dari harga buku yang ditetapkan, sehingga penerbit hanya mendapatkan 50% dari hasil penjualan setiap buku yang laku. Sistem distribusi buku yang demikian membuat penerbit kecil kelimpungan, sebagian di antara mereka bahkan tutup usia, sementara sebagian yang lain bersiasat untuk bertahan.

5. Monopoli Pasar, Monopoli Pengetahuan

Usaha penerbitan buku yang dikuasai KKG, dari hulu ke hilir, membuat nilai "demokratis" yang dilekatkan pada buku sebagai jendela pengetahuan menjadi sesuatu yang problematis. Sebagian ahli percaya bahwa modernitas yang dimulai sejak masa Renaissans menemukan momentum percepatannya melalui Revolusi Guttenberg yang melahirkan "massalisasi pengetahuan". Melalui persebaran pengetahuan yang nisbi murah, maka khalayak yang dapat membaca dapat mengakses ilmu pengetahuan (Karlina Leksono, 1999).

Namun, demokratisasi dalam makna massalisasi buku ternyata terperangkap dalam ideologi pasar: siapa yang memiliki modal besar dapat memproduksi buku dan menguasai pasar. Padahal, pasar perbukuan ternyata melibas yang lemah dan memenangkan yang kuat. Pertandingan memperebutkan remah rupiah dari himpunan helai-helai kertas ini nyatanya tak hanya berdampak kepada matinya sebagian penerbit gurem, tetapi juga dapat berdampak

kepada monopoli akses terhadap pengetahuan. Monopoli akses pengetahuan ini selanjutnya menutup kemungkinan bagi tersedianya bacaan-bacaan alternatif, sebab hanya bacaan populer yang sesuai dengan selera pasar dan selera rezim saja yang dapat tampil di toko-toko buku.

Buku dengan tema kiri (terutama komunisme), misalnya, cenderung dijauhi, karena di satu sisi dianggap berisiko karena memuat tema yang sensitif, dan di sisi lain pembaca/pembelinya dianggap tidak banyak. Akibatnya, pembaca (atau calon pembaca) yang berminat terhadap tema ini, tidak memiliki pilihan di toko-toko buku konvensional.
Salah satu cerita yang patut disebut di sini adalah pengalaman Muhidin M. Dahlan yang menyusun buku Lekra Tak Membakar Buku: Suara Senyap Lembar Kebudayaan Harian Rakjat 1950-1965. Buku ini sengaja diterbitkan sebagai pembanding—kalau bukan perlawanan terhadap—buku karya Taufik Ismail dan DS Moeljanto yang berjudul Prahara Kebudayaan yang menyoal "keberingasan" Lekra.

Lekra Tak Membakar Buku dengan sampul putih polos itu setelah melalui distributor akhirnya bisa tampil di toko buku Gramedia. Namun sepekan kemudian, sejumlah 800-900 buku diretur. Menurut kabar yang diterima Muhidin, Gramedia sempat ditegur oleh Kejaksaan Agung. Namun dari Anhar Gonggong, dia mendapat cerita bahwa ada upaya dari Taufiq Ismail dalam menggagalkan pemasaran bukunya di toko-toko buku besar.

Kasus penarikan buku dari Gramedia bukan terjadi kali itu saja. Pertengahan tahun 2016, kasus serupa terjadi setelah isu kebangkitan komunisme menjalar ke mana-mana, sehingga menimbulkan aksi penyisiran oleh organisasi masyarakat ke berbagai toko buku dan pembubaran diskusi. Toko buku besar seperti Gramedia tidak terkecuali. Dari pengalaman itu, Gramedia kemudian memiliki tim khusus yang dapat menapis buku-buku apa saja yang akan mereka pasarkan—baik yang mereka terbitkan di bawah KKG maupun buku-buku produksi penerbit lain yang akan mereka pasarkan di toko buku mereka. Tim ini meminta para distributor untuk menunjukkan daftar judul buku yang akan dipasarkan, dan mereka kemudian menyeleksi satu per satu. Melalui proses penyaringan ini, tema-tema tertentu, seperti komunisme atau tokoh komunis, sengaja disisihkan. Ceruk tema ini kemudian digarap oleh penerbit alternatif dan dipasarkan melalui sistem daring guna tetap memenuhi suplai bacaan tersebut di hadapan pembaca.

6. Penerbit Buku Alternatif Yogyakarta

Penerbit buku alternatif Yogyakarta, menurut Adhe Ma'ruf (2008), dapat dirunut silsilahnya sejak Salahuddin Press. Penerbit ini lahir dari jamaah Masjid Salahuddin UGM pada tahun 1984. Pendirinya adalah Ahmad Fanani dibantu oleh beberapa orang yang kemudian dikenal sebagai penulis atau pegiat perbukuan di Yogyakarta, antara lain Mustofa W. Hasyim (editor), Harry "Ong" Wahyu (penata sampul), Ari Widjaja (penata sampul), dan Buldanul Khuri (staf tata artistik). Penerbit ini bangkrut pada 1989. Salahuddin Press mewariskan corak penerbitan yang khas, yakni menerbitkan buku teks pemikiran kritis.

Pasca-Salahuddin Press, Bentang Budaya lahir, menerbitkan buku-buku sastra terjemahan, buku sastrawan lokal dan nasional (seperti Kuntowijoyo, Seno Gumira Ajidarma, Eka Kurniawan, dan lain-lain), serta buku-buku sosial-budaya dan politik. Sepantaran dengan Bentang Budaya, ada Pustaka Pelajar yang merupakan satu grup dengan toko buku Social Agency yang menerbitkan banyak karya akademisi/dosen dari kampus-kampus di Yogyakarta, serta LKiS (Lembaga Kajian Islam dan Sosial) yang menerbitkan buku-buku kajian Islam dan sosial-budaya.

Pasca runtuhnya Soeharto, penerbit-penerbit lain mulai tumbuh bak jamur di musim penghujan. Pada masa ini ada nama-nama seperti Penerbit Jendela, Indonesia Tera, Insist Press, Galang Press, Jalasutra, Ombak, Navila, Diva Press (Ircisod), Media Pressindo (Narasi), dan seterusnya. Sebagian besar penerbit tersebut hingga kini masih bertahan, bahkan berkembang pesat.

Berbagai usaha penerbitan di atas, yang sebagian besar tumbuh pasca-runtuhnya Soeharto, mengalami perkembangan yang pasang surut. Adhe Ma'ruf (2008) mengatakan pada periode 1998-2004 adalah masa euforia, di mana penerbit tumbuh bak cendawan. Pada masa ini, seolah-olah siapa pun bisa mendirikan penerbitan asal sekurang-kurangnya memiliki tiga hal: naskah, editor, dan modal awal untuk ongkos cetak. Naskah bisa diperoleh melalui penerjemahan dari buku-buku berbahasa asing (terutama buku-buku sastra kanon dunia), juga buku-buku yang ditulis penulis lokal. Editornya bisa si pemilik sendiri, dan pemiliknya ini juga bisa menjadi layouter atau desainer buku. Pendek kata, pemilik penerbitan bisa bekerja sebagai apa saja, dibantu oleh segelintir orang dengan alamat penerbitan di rumah-rumah kos atau kontrakan.

Seleksi alam kemudian berlaku: penerbit dengan manajemen yang relatif baik, dengan tema buku yang disukai pasar, dapat bertahan bahkan berkembang, sebaliknya penerbit yang dikerjakan asal-asalan tidak berumur panjang. Euforia penerbitan buku, menurut Adhe Ma'ruf (2008), berakhir sekitar tahun 2004, dan sejak ini dimulailah periode tantangan, yakni penerbit yang dapat bersiasat dan beradaptasi dengan manajemen modern dan permintaan pasar dapat lolos dari lubang jarum kebangkrutan. Pada tahun-tahun inilah penerbit di Yogyakarta banyak digugat, misalnya soal terjemahan yang serampangan, hak penulis atau penerjemah yang tidak terbayarkan, penelikungan hak cipta, dan seterusnya.

Di sekitar tahun 2004 dan 2005, juga terjadi ledakan minat pasar buku terhadap bacaan remaja (teenlit/teen literature) dan chicken soup. Sebagian penerbit yag semula berada di jalur buku-buku "berat", yakni menerbitkan buku-buku sastra bermutu dan buku-buku sosial, budaya, dan politik ikut-ikutan terjun ke segmen ini dan sebagian besar gagal karena selera pasar dikuasai oleh penerbit besar. Gramedia, misalnya, membeli sebagian besar hak cipta terjemahan karya-karya chicklit dan teenlit dari luar negeri yang sedang populer. Para penulis remaja dan sastra populer juga banyak yang memilih kelompok KKG untuk menerbitkan karya mereka daripada penerbit kecil.

Tutup bukunya sebagian usaha penerbitan di Yogyakarta pada periode ini disebabkan oleh beberapa hal, antara lain masalah internal dan masalah eksternal. Masalah internal dapat dirangkum ke dalam dua masalah besar, yaitu manajemen dan keredaksian. Masalah manajemen berkaitan dengan tata kelola perusahaan yang acap kali amburadul. Pemilik penerbitan tidak mampu mengelola penerbitan sebagai institusi bisnis: mengelola modal, SDM, dan memisahkan aset pribadi. Sementara masalah keredaksian berkenaan dengan manajemen konten, di mana seharusnya ada tim ahli/dewan redaksi, namun hal ini sering kali diabaikan. Dampak dari diabaikannya keredaksian ini adalah konten buku yang acap kali tidak terjamin kualitasnya.

Di luar masalah internal di atas, faktor eksternal juga tak kalah kuatnya merongrong daya upaya para penerbit ini, antara lain: (1) melalui sistem distribusi buku yang "memakan" sebagian besar keuntungan penjualan buku dengan rabat sebesar 50% untuk toko buku; (2) kekuasaan untuk mengatur sirkulasi barang, di mana buku hanya dipajang selama 3 bulan di toko buku, kemudian segera diretur jika dianggap tidak laku; dan (3) teknologi percetakan ketika itu belum bisa melayani pesanan cetak dalam jumlah kecil, sehingga memerlukan modal besar.

Di tengah kecamuk persoalan internal dan eksternal itu, sebagian penerbit kemudian gulung tikar. Namun, antara 2009 sampai 2014, ada gerak kebangkitan penerbit-penerbit di Yogyakarta yang perkembangannya masih bisa dirasakan hingga hari ini, terutama di ranah penerbit alternatif.

Kebangkitan ini secara teknis dipicu oleh dua hal, yaitu: (1) memungkinkannya produksi dalam skala kecil dengan sistem print on demand (POD); dan (2) terbukanya pasar buku online yang dapat memangkas jalur distribusi buku. Faktor teknis yang pertama penting untuk

mendukung laju penerbit alternatif yang umumnya mencetak buku dalam jumlah relatif kecil, antara 100 sampai 500 eksemplar (bandingkan dengan penerbit besar yang umumnya mencetak buku minimal 5.000 eksemplar!). Oplah cetak yang kecil itu disebabkan oleh modal yang kecil dan pangsa pasar yang juga "tak seberapa". Sedangkan faktor teknis kedua, terbukanya pasar buku online, membuka kemungkinan untuk memperluas pasar dan memangkas batas-batas pasar buku konvensional, sehingga para penerbit ini dapat menjual langsung buku mereka melalui media sosial, atau bekerja sama dengan pelapak buku daring dengan sistem kerja sama yang lebih menguntungkan.

7. Membangun Sarang, Merengkuh Ceruk Sangkar

Penerbit-penerbit alternatif yang sejak kelahirannya di era Reformasi telah belajar banyak dari kegagalan dan kebangkrutan penerbit-penerbit kecil sebelumnya, mencoba membenahi penyakit internal mereka, sembari bersiasat menghadapi sistem pasar yang tidak menguntungkan. Mereka berupaya membangun 'sarang sendiri' (*nested market*), yang berisi sekumpulan penerbit-penerbit alternatif, pemilik percetakan, dan pelapak buku *online*.

Wujud konkret dari 'sarang' itu, salah satunya, bisa dilihat di sebuah warung kopi di belakang Hartono Mall Yogyakarta. Warung kopi ini tampak sederhana, baik dari segi kondisi dan harga menunya. Tak ada cappucino atau berbagai nama racikan kopi ala kafe. Yang ada hanya kopi tubruk, kopi jahe, kopi susu, atau varian sejenisnya dengan harga yang terjangkau.

Sejak sekitar 2016, banyak pegiat perbukuan di Yogyakarta berkumpul di sini. Mereka bertukar sapa, mendiskusikan kondisi penerbitan terkini, bergunjing tentang teman atau saingan mereka, atau membicarakan kesepakatan bisnis antara penerbit dan percetakan, atau kesepakatan antara penerbit dan pelapak buku daring. Mereka biasa berkumpul sehabis ashar hingga larut malam, sementara di bulan Ramadhan bergeser sehabis maghrib hingga tengah malam. Tokoh perbukuan di Yogyakarta, seperti Buldanul Khuri (bekas pendiri Bentang Pustaka yang kini dimiliki Mizan), juga hampir tak pernah absen untuk menyeruput kopi bersama generasi yang jauh di bawah dirinya. Melalui Buldan dan pelaku penerbitan lainnya, para penerbit baru belajar dan mendapatkan masukan. Para penerbit lama juga belajar banyak dari semangat anak-anak muda di bawah mereka, baik dari kegesitan, semangat, dan terobosan-terbosan yang mereka lakukan.

Dari perjumpaan-perjumpaan yang intens ini, mereka saling memahami persoalan satu sama lain, dan tak jarang solidaritas di antara mereka timbul untuk saling membantu. Ketika pihak percetakan melayangkan surat "peringatan" agar hutang-hutang cetak segera dicicil untuk dilunasi, mereka dapat berembuk agar mendapat solusi terbaik. Bahkan pameran buku seperti Kampung Buku Jogja (KBJ) yang sudah beberapaka diselenggarakan, atau konsep penyelenggaraan Mocosik yang menggabungkan pameran buku dan konser musik, biasa diobrolkan secara intensif di warung ini.

Di tingkat yang lebih abstrak, para pegiat perbukuan ini membangun 'sarang' guna melindungi aktivitas mereka dari terpaan buruk pasar buku konvensional. Hal ini setidaknya dilakukan melalui tiga cara. *Pertama*, pemilihan tema buku yang akan diterbitkan sebisa mungkin bukan tema yang dijual oleh pasar buku arus utama. *Kedua*, mereka berupaya menekan ongkos produksi dengan menjaring pertemanan dengan pihak percetakan. *Ketiga*, mereka berupaya meningkatkan pendapatan dengan cara memotong jalur distribusi buku, yakni tidak melalui distributor dan toko buku yang biasa memotong harga buku hingga 50%, melainkan dengan bekerja sama dengan pelapak buku *online* dengan kerja sama yang lebih menguntungkan.

Fajar, pemilik percatakan yang saya wawancarai mengatakan, persoalan teknis percetakan umumnya tidak dikuasai oleh penerbit-penerbit alternatif, sehingga gagasan apik untuk menerbitkan buku-buku dengan tema alternatif terkadang dieksekusi dengan asal-asalan.

Akibatnya, mutu tampilan buku buruk dan pemasarannya menjadi tidak laku. Hal inilah yang coba dia cermati, sehingga meskipun memberikan harga yang relatif lebih murah daripada percetakan lain, dia berupaya menjaga kualitas buku yang dicetaknya, sehingga buku-buku tersebut dapat hadir di pasar dengan mutu yang tak kalah bagus dengan buku-buku penerbit besar.[3]

Sedangkan Dana, pemilik Berdikari Book, pelapak buku *online*, mengatakan bahwa meskipun tidak besar, peminat buku dengan tema-tema alternatif, seperti tema mengenai gerakan sosial, komunisme, sosialisme, atau biografi tokoh-tokoh kiri dunia banyak diminati. Dia bercerita, dalam dua bulan di pertengahan 2017, Berdikari Book mampu melayani 400-500 pembeli, di mana tiap pembeli membeli sekurang-kurangnya 2 buku. Pembeli terbanyak berasal dari Jakarta dan sekitarnya, di mana sebagian di antaranya adalah para buruh pabrik. Menurut informasi yang Dana peroleh, para buruh ini membeli secara patungan untuk koleksi perpustakaan di tempat mereka bekerja.[4]

Berdikari Book secara resmi berdiri sejak 2016 lalu. Tetapi embrionya telah ada sejak tahun 2014 dengan nama Gumilar Library (mengambil nama belakang pemiliknya). Sejak 2016, Dana berkonsentrasi penuh memasarkan buku-buku kiri, baik fiksi maupun non-fiksi, melalui berbagai media sosial, seperti *Fanpage Facebook*, *Instagram*, *Line Id*, bahkan saat ini sudah memiliki aplikasi pembelian buku sendiri yang dapat diunduh di *Playstore*.

Lapak buku daring seperti Berdikari Book mampu menerabas batas toko-toko buku konvensional dan mendekatkan akses kepada para pembaca buku yang siap memesan buku-buku terbitan dari para penerbit buku alternatif. Cukup mengetik tanda pagar (tagar) seperti #bukukiri, #bukuYogyakarta, #bukudijual, #bukubekas di mesin pencari atau media sosial, maka informasi mengenai buku apa saja yang dipasarkan muncul seketika. Mereka hanya perlu menghubungi penjualnya melalui layanan pesan percakapan, lantas mentransfer sejumlah uang sesuai harga buku ditambah ongkos kirim. Melalui cara inilah buku bertemu dengan pembacanya, tidak lagi hanya melalui gerai-gerai toko buku konvensional.

Dari kacamata ekonomi politik, meminjam tabel analisis Sergio Schneider, Natália Salvate, dan Abel Cassol (2016) yang dimodifikasi dari gagasan Bernstein, maka dapat dipetakan perbedaan mendasar antara pasar buku arus utama/konvensional dan pasar buku alternatif yang sedang tumbuh dan berkembang sebagaimana diuraikan di atas.

Tabel 1: Perbandingan antara Pasar Buku Arus Utama dan Pasar Buku Alternatif.

	Pasar Buku Arus Utama	Pasar Buku Alternatif
Siapa memiliki apa	Produksi dan distribusi buku dikuasai oleh pemodal besar	Produksi dan distribusi buku dikelola dengan modal dan manajemen kecil namun kreatif.
Siapa melakukan apa	Penerbit besar membatasi ruang gerak penerbit kecil, terutama pada distribusi bukunya	Penerbit kecil berupaya membuka ceruk pasar (tema-tema alternatif) dengan membangun jaringan di antara sesama penerbit, percetakan, dan pemasaran buku.
Siapa memperoleh apa	Pasar buku dimonopoli oleh penerbit besar melalui ritel jaringan mereka, sehingga keuntungan terbesar dari pasar perbukuan mereka kuasai.	Penerbit alternatif memperbesar keuntungan dengan cara memangkas biaya produksi dan (terutama) memotong rantai distribusi.

[3] Wawancara dengan Fajar, pemilik Percetakan Utama Offset, 13 Mei 2017.
[4] Wawancara dengan Dana, pendiri Berdikari Book, 13 Mei 2017.

Apa yang dilakukan terhadap keuntungan yang diperoleh	Keuntungan diinvestasikan kembali untuk memproduksi buku, membuka toko buku baru, dan membangun pasar *online*.	Meningkatnya keuntungan digunakan untuk kelangsungan produksi buku selanjutnya dan meluaskan cakupan pasar yang sudah ada: melalui pameran bersama dan pengembangan penjualan *online* (termasuk aplikasi lapak buku *online* dsb).

8. Kesimpulan

Makalah ini telah menjelaskan bahwa kapitalisme cetak sebagaimana terjadi dalam industri perbukuan ternyata tidak menyediakan ruang yang 'bebas nilai' bagi persaingan dalam dunia perbukuan, serta akses yang 'demokratis' terhadap informasi dan pengetahuan sebagaimana imaji Revolusi Guttenberg. Kapitalisme cetak malahan – seperti jamaknya dampak dari sistem kapitalisme – telah berdampak buruk terhadap perkembangan penerbit kecil yang dapat berakibat pada tertutupnya akses kepada informasi dan pengetahuan yang berimbang.

Sistem pasar buku konvensional melalui distributor dan jaringan toko buku besar telah memangkas keuntungan penerbitan buku sampai 50%, selain masa pajang di toko buku yang juga terbatas waktu, sehingga secara tidak langsung telah memangkas pertumbuhan penerbit-penerbit kecil. Di luar persoalan bisnis itu, adanya kontrol terhadap tema buku oleh sekelompok orang, organisasi, maupun lembaga pemerintah membuat distribusi buku di toko buku konvensional terbatas hanya pada tema-tema umum saja, dengan mengabaikan atau secara langsung melarang peredaran buku-buku tertentu. Akibatnya, akses pembaca terhadap tema buku menjadi terbatas.

Persoalan inilah yang dihadapi oleh penerbit buku alternatif di Yogyakarta, sehingga memunculkan usaha-usaha kreatif baik di tingkat produksi maupun distribusi. Di tingkat produksi, mereka berupaya menerbitkan buku dengan tema-tema alternatif yang bersebarangan dengan buku-buku penerbit mayor atau yang biasa tampil di toko buku konvensional. Untuk meningkatkan kualitas fisik terbitan, mereka bekerja sama dengan percetakan buku yang dapat mencetak dalam oplah kecil, namun dengan kualitas baik. Sementara di tingkat distribusi, mereka membuka lapak-lapak buku secara daring melalui media sosial, atau bekerja sama dengan pelapak buku *online* dengan kerja sama yang lebih menguntungkan.

Apabila meminjam istilah dalam kajian pemasaran produk pertanian/pangan alternatif, strategi ini dapat disebut sebagai *'nested market'*, yaitu upaya untuk membangun sarang bersama guna melindungi diri dari pengaruh 'buruk' pasar buku arus utama. Dengan cara ini, mereka tidak hanya bertahan, melainkan bahkan mampu memupuk keuntungan guna diinvestasikan ke dalam roda penerbitan selanjutnya, serta mengembangkan kerja-kerja kreatif lainnya, misalnya merancang pameran buku bersama, mengembangkan aplikasi penjualan *online*, dan seterusnya. Melalui upaya membangun sarang ini, buku-buku alternatif dapat menemui pembaca setianya.

Daftar Pustaka

Dahlan, Muhidin M. 2017. *Mas Marco Kartodikromo Si Jurnalis Dinamit van Blora*, makalah dalam diskusi "Berani Menulis seperti Mas Marco Kartodikromo", 23 Mei 2017 di Galleria Mall, Yogyakarta dalam rangka Gale Book Fair.

Dahlan, Muhidin M. dan Rhoma Dwi Aria Yuliantri. 2008. *Lekra Tak Membakar Buku: Suara Senyap Lembar Kebudayaan Harian Rakjat 1950-1965.* Yogyakarta: Penerbit Merakesumba.

Haklev, Stian. 2008. *Mencerdaskan Bangsa – Suatu Pertanyaan Fenomena Taman Bacaan di Indonesia.* Tesis Persyaratan Kesarjanaan untuk Program Advanced Seminar in International Development Studies, University of Toronto at Scarborough.

Ignas Kleden. 1999. Buku di Indonesia: Perspektif Ekonomi Politik tentang Kebudayaan. Bunga rampai dalam Alfons Taryadi [ed.]. *Buku dalam Indonesia Baru.* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Karlina Leksono. 1999. Membaca dan Menulis: Sebuah Pengayaan Eksistensial. Bunga rampai dalam Alfons Taryadi [ed.]. *Buku dalam Indonesia Baru*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Komite Buku Nasional. 2018. *History of Publishing in Indonesia.* Jakarta: Komite Buku Nasional.

Krishna Sen dan David T. Hill. 2001. *Media, Budaya, dan Politik di Indonesia.* Jakarta: PT. Media Lintas Inti Nusantara.

Ma'ruf, Adhe. 2017. *Mas Marco sebagai Penerbit Buku Alternatif*, makalah dalam diskusi "Berani Menulis seperti Mas Marco Kartodikromo", 23 Mei 2017 di Galleria Mall, Yogyakarta dalam rangka Gale Book Fair.

Ma'ruf, Adhe. 2008 (Cet 2. 2016). *Declare! Kamar Kerja Penerbit Jogja.* Yogyakarta: Octopus.

Saut Situmorang, "Politik Kanonisasi Sastra dalam Sastra Indonesia," diakses tanggal 29 Mei 2017 dari https://boemipoetra.wordpress.com/2010/08/18/politik-kanonisasi-sastra-dalam-sastra-indonesia/.

Sergio Schneider, Natália Salvate, and Abel Cassol. 2016. "Nested Markets, Food Networks, and New Pathways for Rural Development in Brazil", dalam dalam Jurnal Agriculture 2016, 6, 61.

St. Sunardi. 2008. "Reorientasi Industri Buku Yogyakarta", Kata Pengantar dalam Adhe Ma'ruf. *Declare! Kamar Kerja Penerbit Yogyakarta (1998-2007).* Yogyakarta: Octopus.

"Survei Redaksi", dalam *Jurnal Mahasiswa UGM, Balairung*, Edisi 34, Th. XVI, 2001.

Gramedia Hentikan Penjualan Buku 'Kiri' Hingga Akhir Bulan, diakses tangga; 31 Mei 2017 dari http://www.cnnindonesia.com/nasional/20160514200152-20-130688/gramedia-hentikan-penjualan-buku-kiri-hingga-akhir-bulan/

History, diakses tanggal 29 Mei 2017 dari http://www.kompasgramedia.com/about-kg/history.

Melawan dengan Kliping, diakses tanggal 30 Mei 2017 dari: https://arifkoes.wordpress.com/2014/08/07/melawan-dengan-kliping/.

Disruptive Eksistensi Perupa Perempuan Surabaya dalam Wacana Seni Rupa Indonesia

Shalihah Ramadhanita

Dalam beberapa tahun belakangan ini proses penciptaan dan publikasi karya seni yang ditampilkan oleh para perupa perempuan di Surabaya mengalami ketimpangan jumlah. Lebih lanjut, problem para perupa perempuan adalah kurangnya regenerasi bila dibandingkan dengan perupa laki-laki. Ketimpangan tersebut terkait dengan berbagai permasalahan yang membuat para perupa perempuan di Surabaya menjadi tidak produktif, baik melalui publikasi karya seni maupun karya tulis ilmiah tentang kajian seni. Padahal, seni pada hakekatnya mampu diciptakan oleh siapa saja berdasarkan pengalaman artistik dan estetik seniman, karena ia merupakan entitas yang unik dan spesifik. Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji fenomena disruptive eksistensi perupa perempuan Surabaya, dengan rincian antara lain penyebab kurangnya jumlah perupa perempuan di Surabaya yang melakukan proses penciptaan dan publikasi ilmiah terkait karya seni, penyebab sulitnya regenerasi perupa perempuan Surabaya, yang berimplikasi pada kurang tereksposnya perupa perempuan Surabaya terhadap dunia kesenirupaan Indonesia saat ini. Jenis penelitian ini adalah kualitatif dengan pendekatan studi kasus. Subjek dalam penelitian ini adalah perupa perempuan yang ada di Surabaya, sedangkan objek formal dalam penelitian ini adalah eksistensi perupa perempuan Surabaya. Penelitian dilakukan dalam lingkup spasial di Surabaya. Analisis dilakukan secara deskriptif dengan bantuan prespektif feminisme eksistensialis oleh Simone de Beauvoir. Hasil penelitian menunjukkan bahwa masalah perupa perempuan di Surabaya adalah (1) Ia disibukkan oleh kegiatan mengurus keluarga dan masalah pekerjaan selain menjadi perupa; (2) kurang gencarnya aktifitas seni dan publikasi yang dilakukan oleh seniman perempuan di Surabaya atas inisiatifnya sendiri; dan (3) para perempuan lulusan akademisi seni cenderung lebih tertarik untuk menjadi pendidik.

1. Pendahuluan

Perempuan Indonesia digambarkan sebagai sosok yang memiliki kecantikan dari dalam, suka melestarikan tradisi, dan memiliki wawasan yang luas (Soemitro, 2018). Namun eksistensi sosok Perempuan Indonesia yang seperti itu dalam dunia seni rupa di Indonesia lebih banyak terlihat pada objek-objek dalam lukisan-lukisan dari pada sebagai subjek atau pencipta karya seni. Seni pada hakekatnya mampu diciptakan oleh siapa saja berdasarkan pengalaman artistik dan estetik seniman, karena ia merupakan entitas yang unik, spesifik, dan kompleks. Kompleksitas karya seni terletak pada domain penciptaannya yang dilakukan oleh pencipta yang berelasi dengan lingkungan dan budayanya (Prambudi, 2017). Menurut Kusumastuti mencipta dan menampilkan karya seni merupakan suatu bentuk aktualisasi diri yang bisa dilihat dan diapresiasi orang lain. Bentuk aktualisasi seniman dapat dilacak melalui eksistensinya dalam penciptaan karya seni, publikasi karya seni dan penulisan tentang kajian seni.

Dalam beberapa tahun belakangan ini eksistensi para seniman khususnya di Surabaya dapat dilihat melalui beberapa perhelatan seni seperti Bienale Jawa Timur ke 7 dan Pameran Besar Seni Rupa Indonesia 2018. Dalam perhelatan tersebut terjadi ketimpangan jumlah antara seniman perempuan dan laki-laki. Pada Pameran Besar Seni Rupa Indonesia hanya 4 seniman perempuan Surabaya yang berpatisipasi dari total 15 seniman Surabaya, disini terlihat bahwa eksistensi yang dilakukan oleh seniman khusunya perupa perempuan yang ada Surabaya mengalami ketimpangan bila dibandingkan dengan laki-laki. Dari fenomena tersebut yang perlu dicermati dan dikaji lebih lanjut yaitu mengenai disruptive eksistensi para perupa perempuan di Surabaya yang tidak dapat mengeksistensikan karya-karyanya sehingga tidak dapat masuk dalam medan sosial seni sehingga tidak dapat menjadi wacana seni rupa di Indonesia.

Seniman membutuhkan keberanian dan kerja keras untuk menunjukkan eksistensinya, namun di Indonesia perempuan telah didoktrin bahwa dirinya nanti akan menjadi ibu rumah tangga dan bergantung pada suami. Perempuan telah di sosialisasikan sejak mereka kanak-kanak untuk menerima, menunggu, bahkan bergantung (Nurvita, 2010) membuat mereka menjadi susah untuk mengeksistensika pengalaman estetik dan artistik yang mereka miliki. Menurut Beavoir perempuan juga di doktrin untuk percaya bawa nantinya akan ada seorang laki-laki yang datang menyelamatkan hidupnya untuk selamanya seperti dalam cerita dongeng maupun mitos masyarakat. Unsur ketergantungan perempuan tidak hanya bersumber dari mitos masyarakat saja, namun terlalu banyak faktor kehidupan di dalam sejarah yang tidak memungkinkan perempuan untuk mandiri.

Untuk dapat mengeksistensikan dirinya perupa perempuan haruslah sadar dan mampu memposisikan dirinya untuk bisa mengeksistensikan karyanya. Menurut Beavoir, Perempuan yang sadar akan kebebasannya, mereka akan dengan dapat dengan leluasa menentukan jalan hidupnya, sehingga perempuan dapat bekerja dan mengaktualisasikan dirinya secara maksimal, perempuan bisa menjadi intelektual dan tidak perlu khawatir akan kemampuannya jika dilihat dari keterbatasan biologisnya dan yang terpenting perempuan harus dapat menolak dijadikan objek, perempuan juga bisa mengobjekkan laki-laki. (Prambasmoro, 2006)

2. Metodologi

Jenis penelitian ini adalah kualitatif dengan pendekatan studi kasus. Subjek dalam penelitian ini adalah perupa perempuan yang ada di Surabaya antara lain Jenny Lee, Woro Indah kemudian kurator Ayos Purwoadi dan dosen Wening Hesti Nawaruci. Sedangkan objek formal dalam penelitian ini adalah eksistensi perupa perempuan Surabaya. Penelitian dilakukan dalam lingkup spasial di Surabaya. Pengambilan data dilakukan melalui wawancara terhadap beberapa perupa perempuan, kurator, dan lulusan akademisi seni rupa yang ada di Surabaya. Analisis dilakukan secara deskriptif dengan bantuan prespektif feminisme eksistensialis oleh Simone de Beauvoir.

3. Pembahasan

Menurut asal kata eks berarti keluar dan sistensi berarti menempatkan, berdiri atau bisa juga dikatakan eksistensi adalan cara manusia berada di dunia ini. Cara itu hanya khusus bagi manusia, jadi yang bereksistensi itu hanya manusia (Driyarkara, 2006:1281-1282). Perupa mengeksistensikan pengalaman artistik dan estetik dirinya melalui karya seninya yang kemudian di publikasikan serta dikaji oleh masyarakat secara luas. Dengan menggunakan pemikiran eksistensialis perempuan, Beavoir mengeksplorasi akar penindasan terhadap perempuan serta kemungkinan untuk melepaskan diri dari opresi atau situasi yang opresif itu. Salah satu argumentasi kunci Beavoir berhubungan dengan penubuhan perempuan. (Prambasmoro, 2006). Disruptive eksistensi perupa perempuan di Surabaya merupakan masalah yang kompleks, antara lain (1) Ia disibukkan oleh kegiatan mengurus keluarga dan masalah pekerjaan selain menjadi perupa; (2) kurang gencarnya aktifitas seni dan publikasi yang dilakukan oleh seniman perempuan di Surabaya atas inisiatifnya sendiri; dan (3) para perempuan lulusan akademisi seni cenderung lebih tertarik untuk menjadi pendidik.

Dunia seni rupa yang didominasi oleh laki-laki, mengalami ketimpangan para perupa perempuannya. Perempuan dalam dunia seni rupa lebih berperan sebagai objek dari pada sebagai subjek. Perempuan dianggap sebagai mahkluk yang lemah dan laki-laki dianggap sebagai makhluk yang kuat sehingga ia berhak untuk mengatur hidup perempuan dan berhak berkuasa yang kemudian perempuan haruslah melayani dan tunduk kepada laki-laki sehingga perempuan harus bergantung pada laki-laki, oleh karena itu laki-laki merasa berhak untuk menjadikan perempuan sebagai objek. Padahal sejatinya dalam berkarya seni rupa siapa pun boleh berkarya seni, karena menurut Joseph Boeys “setiap orang pada esensinya adalah

seniman". Namun pada kenyataannya dalam dunia seni rupa terjadi penindasan gender yang menyebabkan dominasi dan ketimpangan pada pihak terkait. Gender yang merupakan konstruksi masyarakat, menempatkan dan memposisikan subjek dengan tubuh perempuan dengan "keharusan" untuk memiliki gender yang sama dengan tubuhnya. Gender bagi subjek perempuan adalah feminin. Feminitas tidaklah kodrati dan karena itu dapat berbeda-beda dari satu budaya ke budaya lainnya (Prambasmoro, 2006).

Pada saat perempuan sudah menikah maka dia tidak bisa leluasa untuk berkarya seni dan mempublikasikannya karena ia disibukkan untuk mengurus keluarga. Menurut Beavoir dalam lembaga pernikahan masih berlaku anggapan bahwa seorang suami adalah pelindung istrinya, gerak-gerik istri masih terus diawasi secara mendetail dan masa depan istri dimanipulasi sesuai kehendak suami. (Prambasmoro, 2006) Menurut Wening Hesti Nawaruci lulusan akademisi seni rupa yang saat ini berprofesi sebagai dosen di Institut Informatika Indonesia mengatakan:

> "Ketika menikah Laki-laki akan lebih mendominasi hubungan, dan dengan budaya serta interpretasi dari agama yang lebih patriarki tertanam kuat maka perempuan tidak boleh bekerja, harus merawat rumah, merawat anak dan tidak boleh membantah suami. Selain itu menurut saya tubuh perempuan yang memang tidak didesain untuk melakukan pekerjaan keras membuat perempuan mudah capek, padahal seni membutuhkan tenaga yang banyak untuk berfikir dan melakukakan proses berkesenian." (Wawancara, 12 Oktober 2018 di Institut Informatika Indonesia).

Beavoir memandang tubuh perempuan dan laki-laki lebih dari sekadar instrumen untuk mencengkram dan mensketsakan dunia, tubuh adalah cengkram dan sketsa itu sendiri. Karena tubuh adalah situasi maka tubuh selalu ada dalam situasi. (Prambasmoro, 2006) Problem lain yang dialami perupa perempuan saat setelah menikah dan mengenai tubuh perempuan seperti yang disampaikan oleh Jenny Lee yang merupakan salah satu perupa perempuan Surabaya yang eksistensinya cukup terlihat di Surabaya mengatakan:

> "Saat menikah dan punyak anak saya merasa capek dan repot sehingga sangat jarang untuk berkarya, dan bila ingin berkarya hanya bisa dilakukan pada saat anak sudah tidur." (Wawancara 12 Oktober 2018 di Studio Jenny Lee di Surabaya).

Medan sosial seni di Surabaya yang berbeda dengan yang ada di Jogja, Bandung, dan Jakarta membuat pola-pola berkesenian yang dilakukan oleh para perupa juga berbeda. Surabaya ekosistem seni rupanya belum mapan akhirnya kita menyandarkan kekaryaan kita ke bentuk-bentuk yang lebih raw dan ambyar . Belum mapannya ekosistem seni yang ada di Surabaya mempengaruhi eksistensi para perupa perempuan di Surabaya, mereka jadi sulit untuk berpameran secara kelompok maupun atas inisiatifnya sendiri.

> "Untuk aktif dalam medan sosial seni di Surabaya butuh usaha dan kerja keras, berbeda dari Jogja yang memang sudah siap bila dibandingkan dengan surabaya, masihlah harus disiapkan dan ditata untuk membuat pusaran dan iklim ekosistemnya. Selain itu grup-grup perupa di Surabaya terkesan tertutup dan bila berpameran hanya anggota-anggotanya saja tanpa membuat open submision kepada perupa lain yang padahal mereka mengatasnamkan bukan grupnya. Kemudian bila ada group-group kecil yang mengadakan pameran yang menonton hanya teman-temannya saja." (Wawancara, Wening Hesti Nawaruci, Akademisi Seni Rupa, Dosen Institut Informatika Indonesia, 12 Oktober 2018 di Institut Informatika Indonesia).

Selain itu, yang membuat para perupa perempuan sulit mengeksistensi karyanya melalui pameran disebabkan oleh tidak adanya kurator di Surabaya yang perempuan atau pro dengan perempuan. Seperti yang disampaikan oleh salah satu Kurator yang ada di Surabaya Ayos

Purwoadji yang saat ini sedang mengajukan untuk membuat lab seni rupa untuk perupa perempuan di Jawa Timur.

> “Yang menyebabkan disruptive eksistensi perupa perempuan di Surabaya jangan-jangan dikarenakanan medan sosial seni di Surabaya tidak memberikan kesempatan untuk perempuan berkembang. Medan sosial seni khusunya di Surabaya necernya masihlah maskulin sehingga susah dimasuki oleh perempuan, hal itu terjadi karena tidak adanya aktor intelektual seperti kurator dan kritikus perempuan maupun pro dengan perempuan serta perlu diperbanyak pula seniman-seniman perempuan di medan sosial seni di Surabaya. Keadaan ini tentu agak sedikit berbeda bila di bandingkan dengan beberapa tempat seperti Jogjakarta dan Jakarta yang masih ada tokoh intekektual perempuan seperti Grace Samboh, Aliya Swastika dan adanya Cipta Media Ekspresi yang saat ini sedang gencar mewacanakan tentang perempuan. Selain itu Jogjakarta dan Jakarta nilai-nilai dan inisiasinya sudah mencangkup dalam sehingga kebebasan perempuan sebagai individu untuk membebaskan diri lebih terbuka, sedangkan di Surabaya lebih tertutup yang terjadi karena ikatan primodial-primodial keluarga, tradisi, dan sebagainya yang mempersulit ruang gerak perempuan dalam medan sosial seni di Surabaya.” (Wawancara, 8 Oktober 2018, di C2O Liberary Surabaya).

Kemudian aktifitas berkarya seni juga terganggu akibat Surabaya merupakan kota industri dan tidak cocok untuk kesenian.

> “Perupa susah untuk eksis karena Surabaya adalah kota Industri dan tidak cocok untuk kesenian, apalagi orang jaman sekarang susah menekuni seni bila tidak memiliki semangat yang kuat.” (Wawancara, Jeany Lee, Perupa perempuan di Surabaya, 12 Oktober 2018 di Studio Jenny Lee Surabaya).

Hampir sama seperti yang disampaikan oleh Jenny Lee, Woro Indah yang merupakan salah satu perupa peremepuan di Surabaya juga mengatakan.

> “Surabaya merupakan kota industri dan iklim keseniannya kurang menunjang, karena bila memilih jalan hidup berkesenian maka harus konsisten dengan itu.” (Wawancara, Woro Indah, Perupa Perempuan di Surabaya, 13 Oktober 2018, di Rumah Woro Indah Surabaya).

Dunia seni khususnya seni rupa merupakan dunia yang keras, berat dan tidak memiliki kepastian soal pendapatan, membuat para perempuan lulusan akademisi seni rupa dan para perupa perempuan tidak mengantungkan seni rupa sebagai pekerjaan utama dan seni rupa lebih dijadikan sebagai hobi, untuk mengusir kebosanan dan juga sebagai hiburan. Hal itu pulalah yang membuat regenerasi perupa perempuan di Surabaya juga terganggu.

> “Seni lebih saya jadikan sebagai hobi dan hiburan dari pada sebagai mata pencarian karena bila seni dijadikan sebagai komoditas (jualan) merupakan hal yang susah, dan saat itu susah untuk menjadi pendapatan seni akan menjadi sesuatu yang membuat setres.” (Wawancara, Wening Hesti Nawaruci, Akademisi Seni Rupa, Dosen Institut Informatika Indonesia, 12 Oktober 2018 di Institut Informatika Indonesia).

Lebih lanjut mengenai regenerasi perupa perempuan yang mengalami ketimpanagan karena seni rupa bagi perempuan bukan merupakan pekerjaan yang cocok dan tidak terlalu difavoritkan untuk dipelajari melalui bangku perkuliyahan.

> “Menurut saya sampai hari ini perupa perempuan masih cukup jarang yang eksis, yang suka berpameran, yang terhubung dengan medan sosial seni masihlah jarang.Saya tidak tahu, apakah setelah menikah mereka kemudian memiliki tugas lain, atau setelah lulus

harus mencari pekerjaan lain. Yang saya lihat sejak kuliyah, mahasiswa perempuan di jurusan seni rupa selalu kalah jumlah dengan mahasiswa laki-laki terutama di Surabaya".(Wawancara, Ayos Purwoadji, Kurator, 8 Oktober 2018 di C2O Liberary Surabaya).

Kemudian karena perempuan lebih berfikir realistis dan membutuhkan kepastian, membuat mereka tidak terlalu mengantungkan seni sebagai mata pencarian dan jalan hidup.

"Bila berfikir secara realistis seni bukan suatu yang gampang untuk dijual feedback nya tidak langsung dapat diterima, mungkin laki-laki lebih berani namun perempuan lebih realistis berfikir tentang uang. Bila pameran karya yang dibuat sering tidak laku dan bila laku mungkin hanya sedikit sekali dan itupun sangat jarang. Sayapun saat ini juga berprofesi sebagai pengajar di Universitas Ciputra, untuk masalah fianansial saya lebih mengandalkan pendapatan saya sebagai pendidik dan workshop yang saya adakan."(Wawancara, Jenny Lee, Perupa Perempuan di Surabaya, 12 Oktober 2018 di Studio Jenny Surabaya).

Selain itu untuk tetap bertahan dalam dunia seni rupa dibutuhkan sikap yang konsisten dan bertanggung jawab.

"Eksistensi itu bergantung pada pilihan, ada yang memilih untuk eksis dan ada pula yang tidak. Perempuan setelah menikah memiliki tanggung jawab kepada keluarga, kebanyakan perempuan tidak ingin keluar dari jalur dan tangung jawab tersebut dan seni rupa bukan hanya sekedar mengambar, namun membutuhkan tanggung jawab dan cinta yang tulus yang buka sebuah keterpaksaan untuk eksistensi. Banyak perempuan yang memiliki kemauan yang tinggi untuk berkarya namun susah untuk mengawalinya." (Wawancara, Woro Indah, Perupa Perempuan di Surabaya, 13 Oktober 2018 di rumah Woro Indah Surabaya).

4. Kesimpulan

Melalui presfektif feminisme eksistensialis Simone de Beauvoir dapat disimpulkan bahwa dalam dunia seni rupa perempuan mengalami disruptive eksistensi, masalah tersebut antara lain terjadi karena pembedaan gender. Institusi pernikahan menganggu perempuan dalam mengeksistensikan dirinya melalui kegiatan kesenian. Laki-laki mendominasi perempuan dan perempuan mengantungkan dirinya kepada laki-laki.

Eksistensi perempuan sebagai subjek dalam beberapa tahun belakangan ini proses penciptaan dan publikasi karya seni yang ditampilkan oleh para perupa perempuan di Surabaya mengalami ketimpangan jumlah yang terlihat melalui beberapa perhelatan seni seperti Bienale Jawa Timur ke 7 dan Pameran Besar Seni Rupa Indonesia 2018. Pada Pameran Besar Seni Rupa Indonesia hanya 4 seniman perempuan Surabaya yang berpatisipasi dari total 15 seniman.

Disruptive eksistensi perupa perempuan di Surabaya juga terjadi yang dapat dilihat pada kurangnya regenerasi perupa perempuan bila dibandingkan dengan perupa laki-laki dikarenakan dunia seni rupa dianggap sebagai dunia yang maskulin, penuh ketidak pastian, tidak memiliki feedback yang langsung dapat dirasakan dan dunia yang berat secara tenaga dan pikiran dan hal inilah yang membuat perempuan tidak terlalu tertarik untuk terjun di dunia seni rupa. Selain itu perupa perempuan lebih memilih profesi lain seperti sebagai pendidik dan dosen.

Para perupa perempuan di Surabaya menjadi tidak produktif, baik melalui publikasi karya seni maupun karya tulis ilmiah tentang kajian seni karena setelah menikah laki-laki akan mendominasi hubungan dan ia disibukkan mengurus keluarga, kemudian saat sedang hamil maupun sudah memiliki anak perempuan akan merasa sangat lelah dan sibuk mengurus

keluarganya sehingga aktifitas untuk berkesenian tidak terlalu diutamakan dan bahakan di tinggalkan. Membuat karya seni bukan hanya sekedar eksistensis yang memaksakan diri saja, namun dibutuhkan cinta, tanggung jawab dan konsisten dalam menjalaninya. Untuk mengeksistensikan karyanya perempuan membutuhkan persiapan untuk mengawalinya.

Kurang tereksposnya perupa perempuan Surabaya terhadap dunia kesenirupaan Indonesia saat ini dikarenakan ekosistem pada medan sosial seni di Surabaya tidak mendukung perempuan seperti karena Surabaya merupakan Kota Industri yang tidak mendukung dalam hal berkesenian, medan sosial seni di Surabaya masihlah raw yang perlu duntuk ditata dan dipersiapkan, kemudian tidak adanya intelektual seni seperti kurator dan kritukus yang perempuan maupun pro dengan perempuan, aktifitas publikasi pameran yang memerlukan persiapan dan penataan yang berat juga menjadi kendala perupa perempuan untuk mempublikasikan karyanya.

Daftar Pustaka

Buku:

Camus, Albert. 2017. Seni Politik Pemberontakan. Narasi. Yogyakarta.

Prambasmoro, Aquarin Priyatna. 2006. Kajian Budaya Feminis. Jalasutra. Yogyakarta.

Wibowo, A.Setyo. 2011. Filsafat Eksistensialisme. PT Kanisius.Yogyakarta.

Prosiding:

Djuli Djatiprambudi, (Oktober 2017), “Penciptaan Seni Sebagai Penelitian” dalam Prosiding Seminar Nasional Membangun Tradisi Inovasi. Universitas Negeri Surabaya, Surabaya.

Majalah:

Soemitro, Wiwik (2018).”Dari Sarinah Sampai Kristal Steuben”, dalam Republik Indonesia Semangat Dunia, edisi 27, Media Komunikasi Galeri Nasional, Indonesia.

Website:

Adminardhanary. 2016. Membedah Pemikiran Simone de Beavoir: Eksistensialisme Perempuan, diakses pada 7 Oktober 2018, http://ardhanaryinstitute.org/index.php/2016/04/26/membedah-pemikiran-simone-de-beauvoir-eksistensialisme-perempuan/

Dwiki Nugroho Mukti. 2018. Menarik yang Luar, Mendoron ke Luar yang Dalam diakses pada 12 Oktober 2018, http://serbukayu.org/2018/09/03/menarik-yang-luar-mendorong-ke-luar-yang-dalam/

Narasumber:

Indah, Woro (37 th.), Perupa, wawancara tanggal 13 Oktober 2018 di Rumah Woro Indah, Surabaya.

Lee, Jeeny (46 th.), Perupa, wawancara tanggal 12 Oktober 2018 di Studio Jenny Lee, Surabaya.

Nawaruci, Wening Hesti (26 th.), Dosen, wawancara tanggal 12 Oktober 2018 di Institit Informatika Indonesia, Surabaya.

Purwoaji, Ayos (31 th.), Kurator, wawancara tanggal 8 Oktober 2018 di C2O Liberary, Surabaya.

Feodalisme 4.0

Surya Desismanyah Eka Putra

Jargon revolusi industri 4.0 seolah ingin menjejakkan kepercayaan manusia ada sepenuhnya bersama teknologi. Padahal kata revolusi yang tersemat pada "revolusi industri 4.0" meminta setidaknya dua syarat, yaitu; mental kompetitif individu yang tahan banting, dan struktur sosial yang harus naik level menuju kesetaraan dengan berkesadaran teknologi. Dua syarat ini tentu bukan perkara sepele karena feodalisme masih membayangi kondisi psikologi masyarakat hari ini. Demokrasi sebagai pikiran modern yang telah lama diadobsi oleh struktur sosial-politik Indonesia, yang semestinya mau dan mampu membebaskan diri dari belenggu nilai konservatisme kaum feodal, justru mendatangi feodalisme untuk berkolaborasi menjadi struktur sosial baru; feodalisme 4.0. Akibatnya, pikiran masyarakat tidak diasah untuk menjadi warga negara yang kritis menghadapi kompetisi dunia dalam teknologi, tetapi sebaliknya, masyarakat ditarik mundur agar hanya menjadi objek politik dalam pesta lima tahunan yang ketergantungan pada "kebijakan ideal menurut pemerintah, termasuk dalam hal teknologi. Struktur sosial baru, yang disebut dengan feodalisme 4.0, pada tulisan ini akan ditelaah melalui pendekatan filsafat sosial dan filsafat politik. Filsafat sosial digunakan sebagai kacamata analisis perilaku manusia Indonesia sebagai warga negara, baik secara riil maupun menjadi anonim di dunia maya. Sedangkan filsafat politik akan dipakai untuk mengamati dan mengkomparasikan perilaku elite politik di Indonesia dalam pengambilan kebijakan. Dua pendekatan ini setidaknya akan dapat memberikan sumbangsih pikiran, yang pertama, bahwa feodalisme mampu berevolusi sejalan dengan gerak zaman. Kedua, feodalisme gaya baru ini telah merestriksi kreatifitas sosial untuk berkompetisi dengan dunia. Dan ketiga, struktur sosial masyarakat akan terhambat naik kelas menjadi struktur sosial yang mengedepankan keadilan dan kesetaraan.

1. Pendahuluan

Feodalisme sering dianggap sebagai pikiran kuno yang menolak konsep kesederajatan manusia yang dibawa oleh pikiran modern. Pernyataan ini benar sebagai fakta. Penyebabnya adalah tidak semua manusia berkeinginan untuk lepas dari feodalisme. Alasannya tentu beragam. Ada yang menganggap hidup dengan cara feodal justru lebih menguntungkan, karena bisa mempertahankan kekuasaan sosialnya dengan cara menyelinapkan pikiran tentang "moral tuan dan moral budak" itu pada norma-norma masyarakat. Namun tidak sedikit yang menganggap bahwa feodalisme adalah akar keterkungkungan manusia dari struktur yang "dimapankan" dalam rangka menghalangi upaya manusia lain untuk bisa "naik kelas", atau setidaknya naik kelas secara pikiran. Itulah mengapa feodalisme masih ada dan tetap hidup dalam struktur sosial hari ini.

Realita tadi mengasumsikan bahwa setidaknya ada dua kondisi yang melatarbelakangi mengapa pikiran feodal masih terus eksis di era milenial, yang katanya, disebut sebagai era revolusi industri 4.0 ini. Pertama, masyarakat Indonesia tidak melalui perubahan struktur secara radikal dengan ikut mengalami perubahan zaman secara langsung, di tempat revolusi industri itu bermula. Revolusi industri yang terjadi hari ini tidak memberi kesan bahwa telah terjadi serangkaian perubahan pola pikir, cara hidup dan struktur sosial di Eropa yang berimbas langsung terhadap iklim kehidupan masyarakat di Indonesia. Iklim kehidupan yang terjadi di Indonesia pada saat itu masih dengan mekanisme kerajaan feodal dan kedatangan bangsa Eropa ke Indonesia

adalah titik awal dari praktik penjajahan. Kedua, kondisi sosial di Indonesia yang saat itu masih bercorak kerajaan feodal dengan pola pikir bahwa yang hal-hal baik selalu didasarkan pada sabda raja, atau hal itu datang dari satrio piningit, atau berkah yang dibawa oleh sang ratu adil. Akibatnya, struktur alam pikiran sosial masyarakat Indonesia tidak pernah mandiri dan selalu bergantung pada kepada orang lain. Hal ini membuat pola pikir masyarakat tidak pernah mau berubah untuk menjadi kritis.

Tulisan ini berupaya untuk menguraikan konsep feodalisme yang terjadi hari ini dari dua perspektif, yaitu dari filsafat sosial dan filsafat politik. Filsafat sosial digunakan sebagai kacamata yang melihat lebih detail perilaku feodal manusia Indonesia sebagai warga negara. Sedangkan filsafat politik akan dipakai untuk mengamati perilaku elite politik di Indonesia dalam pengambilan kebijakan yang syarat nilai-nilai feodalisme. Dua sudut pandang ini nantinya akan memberikan proyeksi umum bahwa feodalisme tetap menggejala dan terus hidup bersama perubahan zaman.

2. Feodalisme dan Revolusi Industri

Sesuai dengan Kamus Besar Bahasa Indonesia, feodalisme diterjemahkan menjadi tiga bagian. Pertama, feodalisme diartikan sebagai sistem sosial atau politik yang memberikan kekuasan yang besar kepada golongan bangsawan; kedua, sistem sosial yang mengagung-agungkan jabatan atau pangkat dan bukan mengagung-agungkan prestasi kerja; dan ketiga, sistem sosial di Eropa pada Abad Pertengahan yang ditandai oleh kekuasaan yang besar di tangan tuan tanah (kbbi.web.id dan bandingkan dengan kbbi.kemendikbud.go.id). kemudian, Lorens Bagus (2005: 239-240) secara tegas mengartikan feodalisme sebagai bentuk sosio-ekonomis dengan pola hubungan tuan-hamba yang mengizinkan sistem pemilikan budak dan penumpukan kekayaan. Sistem ini bermacam bentuk tergantung tempat dan bangsa. Tetapi mempunyai ciri khas yang sama, yakni, alat utama produksi (yaitu tanah) berada dalam genggaman dan kekuasaan kelompok tuan-tuan feodal yang berkuasa (yang terkadang nyaris seluruhnya bergabung dengan negara), sedangkan kegiatan ekonomi dijalankan oleh segelintir produsen, kaum petani yang menggunakan peralatan sendiri. Antagonisme feodal yang didasarkan atas pemerasan terhadap kaum petani menyebabkan timbulnya berbagai bentuk konflik sosial yang kemudian merubah bentuk struktur sosialnya menjadi feodalisme nomadis, sebagai cikal bakal hubungan-hubungan kapitalis.

Disebutkannya kata “budak” pada pengetian feodalisme tentu tidak relevan terhadap kondisi masyarakat modern. Tetapi, struktur budak yang dimaksud dalam feodalisme tadi ternyata hidup di dalam mental sosial masyarakat. Perbudakan hari ini tidak lagi terlihat sebagai penghambaan kepada tuan, namun tercermin di dalam struktur sosial yang syarat dengan praktik-praktik penindasan. Penindasan tersebut terkesan samar-samar, sebab dilakukan secara terstruktur. Struktur yang dimaksud tentu tidak lain adalah struktur kapitalisme. Struktur kapitalisme ini lahir sebagai salah satu akibat evolusi praktik feodalisme, terutama pada era industrial seperti hari ini.

Jauh sebelum kemerdekaan Indonesia, HOS. Tjokroaminoto pernah mengkiritik habis struktur kapitalisme dan feodalisme yang dipraktikkan antara bangsawan pribumi dan bangsa Belanda di Indonesia. Kolaborasi foedalisme dan kapitalisme sangat jelas terlihat ketika Belanda dengan mekanisme penjajahan dan opresinya hanya menganggap bangsa Indonesia seperempat manusia. Tjokroaminoto mengkritik, “...”kapitalisme”, yang menyebabkan rusaknya dunia dan peri-kemanusiaan. Aristorasi, oligarki, apalagi otokrasi dan despotisme (peraturan pemerintah yang sema-maunya sendiri) sekarang sudah ditolak buat selama-lamanya oleh seluruh umat manusia” (Tjokroaminoto, 2010:132). Sebab itulah Tjokroaminoto menjadi anti terhadap feodalisme. Baginya, feodalisme telah membuat ilusi kemapanan bagi kaum bangsawan-priyayi yang mau berkolaborasi dengan kompeni, dan ini yang menjadi pangkal ketidakadilan bagi kaum

pribumi. Meminjam istilah Soekarno (1983: 31), “Kompeni itu lebih serakah daripada kejam, tetapi akibatnya adalah sama: Penindasan!”.

Nostalgia atas kondisi sebelum kemerdekaan tadi tentu dianggap sebagai masa lalu belaka. Namun apakah tidak mungkin kondisi feodal itu masih berlaku di zaman modern? Masyarakat tentu heran dan bertanya, “Bagaimana mungkin struktur penindasan dari feodalisme masih tetap eksis, setelah bangsa Indonesia merdeka? Dan, bahkan hari ini arus revolusi industri 4.0 telah merajalela dimana-mana? Mana mungkin masih ada penindasan dan penghambaan seperti itu?”. Jawabannya adalah kesejarahan bangsa Indonesia tidak bertambatan lansung dengan sejarah yang terjadi di Eropa dalam sekup waktu yang sama. Coba bandingkan proses kehidupan yang terjadi di Eropa dan Indonesia, dari permulaan revolusi industri sampai revolusi industri 4.0 yang menjadi pijakan dan ukuran hari ini.

Revolusi industri pertama kali, atau disebut dengan revolusi industri 1.0, dimulai pada akhir abad ke-18 yang ditandai dengan penemuan mesin uap di Eropa. Kala itu, industri diperkenalkan dengan fasilitas produksi mekanis menggunakan tenaga air dan uap. Peralatan kerja yang awalnya bergantung pada tenaga manusia dan hewan, akhirnya digantikan dengan mesin tersebut. Dampaknya, produksi dapat dilipatgandakan dan didistribusikan ke berbagai wilayah secara lebih masif. Namun demikian, revolusi industri ini juga menimbulkan dampak negatif dalam bentuk pengangguran masal (Rosyadi, 2018: 1-2, bdk artikel tentang 4 Tahap Revolusi Industri Sampai ke Era 4.0 yang dipublikasikan oleh viva.co.id). Sedangkan pada abad ini, di Indonesia justru terjadi penjajahan dibawah serikat dagang dari Belanda yang bernama Verenigde Oost-Indische Compagnie (VOC). Di Indonesia, VOC pertama kali berpusat di Ambon. Gubernur Jenderal pertamanya adalah Pieter Both. Di bawah kepemimpinannya, VOC berhasil menguasai perdagangan rempah-rempah di Maluku. Untuk meluaskan jaringan, VOC kemudian membidik Jayakarta sebagai salah satu pusat dagangnya. Setelah mendapat persetujuan dari Pangeran Jayakarta (saat ini bernama Jakarta), VOC mendirikan kantor dagangnya di Jayakarta. Mereka juga mendirikan benteng bernama Batavia. Perpindahan pusat VOC ke Jayakarta terjadi pada masa Gubernur Jenderal Jan Pieterzoon Coen (Wiharyanto, 2007: 1).

Pada abad ke-19 sampai abad ke-20, revolusi industri memasuki tahap keduanya di Eropa. Penemuan energi listrik dan konsep pembagian tenaga kerja untuk menghasilkan produksi dalam jumlah besar pada awal abad ini (Rosyadi, 2018: 2), membawa dampak pada restrukturisasi sosial dan perilaku kerja yang ada di Eropa. Energi listrik mendorong para ilmuwan untuk menemukan teknologi terbaru lainnya seperti lampu, mesin telegraf, dan teknologi ban berjalan. Lalu pengenalan produksi massal berdasarkan pembagian kerja memberi dampak signifikan pada jumlah produksi yang meningkat. Sedangkan, di belahan dunia lain, yaitu di Indonesia, pada abad yang sama, masyarakat Indonesia baru mengalami proses Renaissance tentang kesederajatan umat manusia, melalui kebijakan politik etis dari bangsa Eropa. Melalui politik etis inilah bangsa Indonesia baru tersentuh pendidikan yang menyadarkan tentang pentingnya kebebasan suatu bangsa. Gerak sejarah kemudian mulai berubah menuju perlawanan terhadap penjajahan dengan munculnya Boedi Oetomo, Perhimpunan Indonesia, Sarekat Islam hingga munculnya partai-partai baru di Indonesia seperti PKI, PNI dan Masyumi (Tim Dosen MPK UB, 2017: 9-11). Apabila dibandingkan dengan Revolusi Perancis (abad ke-18), Indonesia telah terlambat 200 tahun.

Pada awal tahun 1970 ditengarai sebagai kemunculan perdana revolusi industri 3.0. Dimulai dengan penggunaan elektronik dan teknologi informasi untuk otomatisasi produksi. Debut revolusi industri generasi ketiga ditandai dengan kemunculan Programmable Logic Controller (PLC) atau sistem otomatisasi berbasis komputer, yakni modem 084-969. Sistem otomatisasi berbasis komputer ini membuat mesin industri tidak lagi dikendalikan manusia. Teknologi informasi juga semakin maju diantaranya teknologi kamera yang terintegrasi dengan mobile phone dan semakin berkembangnya industri kreatif di dunia musik dengan ditemukannya musik

digital (Rosyadi, 2018: 2, & “4 Tahap Revolusi Industri Sampai ke Era 4.0” oleh viva.co.id). Kondisi di Indonesia pada tahun 1970-an memang sudah “naik kelas” dalam hal konsumsi teknologi. Pada tahun-tahun ini telah banyak teknologi Eropa yang mampir di Indonesia, seperti telepon genggam, televisi, hingga kaset musik. Akan tetapi jika melihat struktur sosialnya, Indonesia baru mulai menata. Salah satu buktinya adalah dengan diterbitkannya Undang-Undang nomor 1 tahun 1970 tentang Keselamatan Kerdja (sumber: https://jdih.kemnaker.go.id/data_puu). Penataan struktur kerja dan juga struktur lembaga negara lain mengindikasikan bahwa Indonesia baru mulai membangun pabrik-pabrik produksi dalam skala besar di tanah air. Padahal, ini adalah proses pertama dimulainya revolusi Industri di Eropa. Lagi-lagi Indonesia tertinggal di belakang.

Revolusi industri mengalami puncaknya saat ini dengan lahirnya teknologi digital yang berdampak masif terhadap hidup manusia di seluruh dunia. Revolusi industri terkini atau generasi keempat mendorong sistem otomatisasi di dalam semua proses aktivitas. Teknologi internet yang semakin masif tidak hanya menghubungkan jutaan manusia di seluruh dunia tetapi juga telah menjadi basis bagi transaksi perdagangan dan transportasi secara online (Rosyadi, 2018: 2). Pada titik ini, Indonesia dan Eropa setara dalam hal cara bersaing eknomi (dengan mekanisme pasar bebas), namun tidak dalam penguasaan teknologinya. Bangsa Barat, dan kini bersama dengan bangsa Asia Timur, masih tetap berada sepuluh langkah di depan dari bangsa Indonesia. Ketika Jepang, Korea dan Cina mulai bergerilnya menumbuhkan insustri teknologi untuk menyaingi pasar Eropa dan Amerika, Indonesia justru berperan sebagai konsumen industrialisasi teknologi. Memang mungkin tidak semuanya (seperti Gojek, tokopedia, dan lainnya), akan tetapi bangsa Eropa, Amerika dan Asia Timur terlanjur menguasai pasar tersebut dengan perusahaan besarnya seperti Facebook, Twitter, Youtube, Amazon, Alibaba, Samsung, dan lain-lain. Sedangkan bangsa Indonesia hanya mampu memproduksi “artis” dari teknologi digital yang tersedia seperti Raditya Dika, Atta Halilintar, Bowo “tik-tok” dan lainnya.

Komparasi sejarah ini setidaknya membuka mata khalayak umum bahwa sejarah bangsa Indonesia tidak berkelindan dengan sejarah bangsa Eropa dalam prosesi revolusi industri. Meski pada tahap hari ini Indonesia ikut serta dalam gegap gempitanya, namun pada sisi yang lain, bangsa ini masih gagap membaca gerak revolusi industri 4.0 dan hanya menjadi “budak” atau konsumen pasar yang menghamba pada kecanggihan teknologi digital. Sebab, ada gap sejarah, terutama pada awal restrukturasi sosial dan mental masyarakat pada abad awal terjadinya revolusi industri di Eropa dengan kondisi bangsa Indonesia, yang justru menderita penjajahan. Imbasnya, mental manusia tidak mengalami perubahan pikiran dari pikiran tradisional (agraris) menjadi modern (industrialis). Yang terjadi justru sebaliknya, mental bangsa Indonesia dipatri secara terus-menerus untuk mencontoh cara-cara feodal dari perilaku kongkalikong antara bangsawan pribumi dengan bangsa Eropa yang diwakili oleh Belanda, dan berlanjut hingga hari ini. Alat-alat produksi dalam ekonomi telah beralih pada digitalisasi, akan tetapi perilaku feodalisme masih terjadi. Inilah yang disebut dengan feodalisme 4.0.

3. Demokratisasi dan Modernitas

Upaya pembebasan diri manusia Indonesia dari bayang-bayang feodalisme sebenarnya sudah dimulai dengan merubah tatanan politik dan kelembagaan negara melalui demokratisasi di tahun 1998. Tahun 1998 adalah titik balik kedua bangsa Indonesia dalam mematangkan mental bangsa sekaligus mempercantik sistem pemerintahan negara. Proses reformasi di tahun itu ternyata membawa dua wajah yang berbeda. Wajah utama yang dibawa demokrasi adalah pikiran dan kehendak rakyat harus dilindungi negara dan diperhitungkan dalam menentukan kebijakan bangsa. Namun wajah lainnya adalah pada saat proses perubahan struktur dari kekuasaan Orba menuju reformasi justru diwarnai dengan praktik-praktik penindasan, seperti penembakan aktivis mahasiswa, pemerkosaan etnis Tionghoa dan lain sebagainya. Demokrasi yang sejatinya membawa angin segar yang membebaskan ternyata meminta korban sebagai tumbal. Akibatnya, restrukturalisasi atas nama demokrasi menjadi sebuah dilema.

Secara moral, pikiran demokrasi mewariskan kesetaraan. Kesetaraan itu hanya mungkin tumbuh apabila pohon demokrasi terus dirawat dengan toleransi yang tidak sebatas pada toleransi beragama, tetapi juga toleransi yang berkebudayaan dan toleransi terhadap pikiran liyan. Sikap toleransi itu hanya bisa tumbuh pada jiwa-jiwa yang jujur pada persepsi yang benar dan sadar bahwa kesetaraan harus diturunkan dari khayangan untuk menapak di bumi. Hari ini, kejujuran itu tidak nampak pada perilaku elite politik. Elite politik yang mau membangun kejujuran sangatlah sedikit jumlahnya. Kasus korupsi yang hari ini sering terjadi justru sering dilakukan dengan cara berjamaah. Demokrasi justru diartikan sebagai toleransi bersama atau pemahfuman terhadap perilaku korup semua orang. Kasus korupsi perjamaah di Sumatera Utara, sebanyak 38 anggota DPRD Provinsi Sumatera Utara diamankan (sumber: https://nasional.kompas.com/ KPK: Kasus 38 anggota DPRD Sumut tunjukkan korupsi dilakukan massal), dan kasus korupsi di Kota Malang, sebanyak 41 anggota DPRD Kota Malang ditangkap Komisi Pemberantasan Korupsi (KPK) (sumber: https://www.liputan6.com/ Korupsi berjemaah dari Malang) menunjukkan bahwa kongkalikong sebagai dampak feodalisme masa lalu masih tetap menggejala meskipun gaya hidup manusianya telah terpapar modernitas.

Modernitas yang ditawarkan oleh revolusi industri ternyata semacam patologi. Patologi modernitas – dengan agen-agennya, ilmu dan teknologi – pada hakikatnya adalah sebuah restored totalitarianism, yang muaranya ada pada sisa-sisa nafsu primordial pra-modern yang tertinggal di masa sekarang. Namun kondisi ini dibaca secara berbeda oleh negara berkembang dengan negara Barat. Bagi rekayasawan negara berkembang, proyek modernisasi adalah sebuah “jalan keselamatan”. Sebaliknya, para pemikir Barat sendiri mulai menghadapi semacam “batas” dari proyek sejarah ini, yaitu pembebasan dari teror feodalisme yang bermuara pada kungkungan birokratisme dan teknokratisme. Runtuhnya sistem kepercayaan religius tradisional dan kebangkitan individualisme-kebebasan borjuis membuat interaksi sosial mengalami reifikasi, yaitu manusia (misalnya buruh) diperlakukan seperti barang-barang komoditas (Hardiman, 2003: 151, 153, & 154).

Padahal gaung modernisasi melalui slogan utamanya revolusi industri 4.0 adalah kemudahan akses, kecepatan dan ketepatan layanan tidak menjamin bahwa struktur sosial masyarakatnya ikut berubah tanpa cacat. Namun yang terjadi justru sebaliknya, kecanggihan teknologi justru memfasilitasi kaum feodal untuk semakin mencengkeramkan kekuasaannya, bahkan semakin mudah dalam menentukan arah dan kebijakan politik.

4. Feodalisme 4.0 di Indonesia, dan Penawarannya

Bila dahulu feodalisme dilakukan dengan cara bungkuk-membungkuk dihadapan kekuasaan tuan tanah, hari ini feodalisme adalah cara menghamba pada teknologi, menjilat pada infrastruktur, namun abai pada gizi generasi bangsa. Pembangunan infrastruktur yang masif dilakukan pada masa pemerintahan hari ini adalah fenomena feodalisme 4.0. Dalih pembangunan insfrastruktur seperti pembangunan jalan tol, pembangunan bandara, dan pendirian pabrik semen khususnya di Pulau Jawa hingga divestasi saham PT. Freeport di Papua, masih menyisakan persoalan. Proses pembebasan lahan rakyat oleh pemerintah tidak pernah sepi dari konflik. Sebut saja kasus Pabrik Semen di Kendeng (lihat: https://regional.kompas.com/ Warga Kendeng minta gubernur Jateng hentikan izin pabrik semen di Pati) dan konflik lahan di Kulon Progo (lihat: https://tirto.id/ Dalih Angkasa Pura I dan risiko awetnya konflik bandara Kulon Progo) adalah contoh bentuk pembangunan tanpa melihat kebutuhan utama suatu bangsa.

Padahal, bangsa Indonesia hari ini sedang menghadapi kesusahan ibu-ibu untuk membeli susu formula. Bank Dunia baru saja merilis laporan Indeks Sumber Daya Manusia (Human Capital Index/HCI). Dalam laporan tersebut, HCI Indonesia sebesar 0,53 sehingga berada di peringkat ke-87 dari 157 negara. Artinya, Indonesia terancam kehilangan setengah potensi ekonomi masa

depannya (lihat, https://katadata.co.id/ Stunting menjatuhkan indeks sumber daya manusi Indonesia). Namun pemerintah justru terus menggenjot pembangunan infrastruktur, bahkan wacana membangkitkan kembali industri mobil ESEMKA dengan mendompleng perusahan Geely dari Tiongkok (lihat, https://otomotif.tempo.co/ Mobil Esemka akan diluncurkan ini kondis pabriknya di Cileungsi). Kondisi ini justru memperparah ketidakadilan bagi liyan khususnya hak ibu untuk memenuhi kebutuhan gizi bagi anaknya.

Untuk mengatasi kegandrungan bangsa Indonesia terhadap teknologi, tetapi abai terhadap prioritas lain, setidaknya ada dua. Yang pertama, mulai membiasakan diri menentukan prioritas dalam pembangunan ketahanan ekonomi yang berbasis pada kebutuhan perempuan. Kasus stunting tadi adalah akibat dari ketakmampuan, atau lebih tepat dikatakan ketidakberdayaan ketahanan pangan dan ekonomi Indonesia dalam memprediksi laju ekonomi global. Jangan sampai hanya karena ingin meningkatkan investasi dalam hal transportasi melalui pembangunan infrastruktur, lalu abai pada gizi anak negeri, termasuk daya beli ibu rumah tangga di seluruh pelosok Indonesia. Kegandrungan akan teknologi selain harus peka terhadap kerusakan lingkungan atau alam, tetapi jangan sampai menggantikan cara berpikir dalam hal keselamatan. Kedua, mulai membiasakan diri dengan praktik-praktik politik dengan meninggalkan perilaku feodalisme. Kalaupun perilaku tidak sepenuhnya hilang, tapi setidaknya praktik-praktik politik tidak menunjukkan “demokratisasi dalam korupsi”. Keteladanan politik adalah awal hilangnya praktik-praktik feodalisme di dalam lingkungan sosial di Indonesia.

5. Kesimpulan

Kegandrungan akan teknologi yang terjadi di Indonesia ternyata dilakukan dengan gagap dan gugup. Akibatnya, bukan hanya kerusakan lingkungan yang muncul, tetapi konflik horizontal atas hak-hak tanah hingga hak-hak ibu rumah tangga tidak diletakkan di atas meja keadilan. Gap sejarah antara bangsa Eropa dengan bangsa Indonesia telah sebenar-benarnya menunjukkan ada keterputusan siklus yang semestinya juga terjadi di dalam negeri, supaya kekaguman atas janji-janji modernisasi melalui revolusi industri 4.0 tidak mengubah perilaku menindas sesama sebagai simbol lahirnya feodalisme 4.0.

Feodalisme 4.0 akan terkontrol apabila syahwat politik elite hari ini bisa dikendalikan dengan tidak hanya mementingkan pembangunan infrastruktur tetapi juga hak-hak ibu rumah tangga untuk mendapatkan harga susu formula yang terjangkau. Dan pada akhirnya, “jangan pernah percaya bahwa pembangunan insfrastruktur adalah satu-satunya juru selamat bagi sebuah negeri yang berkembang. Tetapi percayalah bahwa pembangunan yang terbebas dari pikiran feodalisme dan penghambaan pada teknologi secara berlebihan adalah cara sebuah bangsa yang sehat akal dan pikirannya”.

Daftar Pustaka

Bagus, Lorens. 2005. Kamu Filsafat. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

Hardiman, F. Budi. 2003. Melampaui Posiivisme dan Modernitas. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

Rosyadi, Slamet. 2018. Revolusi Industri 4.0: Peluang Dan Tantangan Bagi Alumni Universitas Terbuka. Diakses pada 15 Oktober 2018 dari http://www.researchgate.net/publication/324220813_REVOLUSI_INDUSTRI_40

Soekarno. 1983. Indonesia Menggugat. Jakarta: Yayasan Pendidikan Soekarno – Idayu Press.

Tim Dosen MPK UB. 2017. Pancasila Dalam Diskursus: Sejarah, Jalan Tengah, dan Filosofi Bangsa. Yogyakarta: Ifada Publishing.

Tjokroaminoto, HOS. 2010. Islam dan Sosialisme. Bandung: Sega Arsy.

Wiharyanto, A. Kardiyat. 2007. Pergantian Kekuasaan Di Indonesia Tahun 1800. Diakses pada 15 Oktober 2018 dari https://www.usd.ac.id/lembaga/lppm/f1l3/Jurnal%20Historia%20Vitae/vol21no1april2007/PERGANTIAN%20KEKUASAAN%20DI%20INDONESIA%20kardiyat.pdf

Dalih Angkasa Pura I dan Risiko Awetnya Konflik Bandara Kulon Progo. 5 Desember 2017. Sumber: https://tirto.id/dalih-angkasa-pura-i-dan-risiko-awetnya-konflik-bandara-kulon-progo-cA9U (akses 15 Oktober 2018)

Korupsi Berjemaah dari Malang. 4 September 2018. Sumber: https://www.liputan6.com/news/read/3635702/korupsi-berjemaah-dari-malang (akses 15 Oktober 2018)

KPK: Kasus 38 Anggota DPRD Sumut Tunjukkan Korupsi Dilakukan Massal. 3 April 2018. Sumber: https://nasional.kompas.com/read/2018/04/03/19001221/kpk-kasus-38-anggota-dprd-sumut-tunjukkan-korupsi-dilakukan-massal (akses 15 Oktober 2018).

Mobil Esemka Akan Diluncurkan, Ini Kondisi Pabriknya di Cileungsi. 2 Oktober 2018. Sumber: https://otomotif.tempo.co/read/1132191/mobil-esemka-akan-diluncurkan-ini-kondisi-pabriknya-di-cileungsi (akses 15 Oktober 2018).

Stunting Menjatuhkan Indeks Sumber Daya Manusia Indonesia. 12 Oktober 2018. Sumber: https://katadata.co.id/berita/2018/10/12/stunting-menjatuhkan-indeks-sumber-daya-manusia-indonesia (akses 15 Oktober 2018).

4 Tahap Revolusi Industri Sampai ke Era 4.0. 27 Mei 2018. Sumber: https://www.viva.co.id/digital/digilife/1040418-butuh-kolaborasi-hadapi-revolusi-industri-4-0?medium=autonext (akses 15 Oktober 2018)

Warga Kendeng Minta Gubernur Jateng Hentikan Izin Pabrik Semen di Pati. 5 Desember 2017. Sumber: https://regional.kompas.com/read/2017/12/05/18145501/warga-kendeng-minta-gubernur-jateng-hentikan-izin-pabrik-semen-di-pati. (akses15 Oktober 2018).

https://kbbi.kemendikbud.go.id/entri/Feodalisme (akses 15 Oktober 2018)

https://kbbi.web.id/feodalisme (akses 15 Oktober 2018)

DOKUMEN NEGARA

Undang-Undang nomor 1 tahun 1970 tentang Keselamatan Kerdja, diunduh dari laman https://jdih.kemnaker.go.id/ (akses, 15 Oktober 2018)

Strategi Marketing Politik Pasangan Walikota dan Wakil Walikota Terpilih pada Pilkada Kota Jambi Tahun 2018

Faizah Bafadhal, Cholillah Suci Pratiwi

Pentingnya peran marketing politik membuat para kandidat di seluruh pemilihan Kepala Daerah berlomba-lomba dalam mengkreasikan ilmu marketing politik sebagai kunci sukses dalam pemenanganya. Tidak terkecuali di pemilihan Kepala Daerah Kota Jambi 2018 ini, dimana pasangan Fasha-Maulana berhasil menang dari pasangan lainya yaitu Sani-Kemas. Penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan dan menganalisis strategi marketing politik yang digunakan Fasha-Maulana dalam Pilkada Kota Jambi 2018. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode deskriptif analisis melalui observasi, wawancara dan studi kepustakaan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa strategi marketing politik yang dilakukan oleh Fasha-Maulana mencakup penentuan produk politik, promotion, place, price dan segmentasi pemilih yaitu sebuah cara kontestan, institusi politik atau parpol ketika memformulasikan produk politik, menyusun program publikasi kampanye dan komunikasi politik, strategi segmentasi untuk memenuhi kebutuhan lapisan masyarakat sampai ke perhitungan harga sebuah produk politik. Marketing politik juga mampu meningkatkan ikatan rasional maupun emosional Fasha-Maulana dengan para pendukungnya. Meskipun hal ini juga tidak terlepas dari adanya faktor pendukung dan penghambat di dalam perjalanannya.

1. Pendahuluan

Iklim demokrasi yang berkembang di Indonesia semenjak era reformasi telah membuka kesempatan bagi berbagai partai politik untuk berkembang. Keadaan ini membuat masing-masing partai politik dan kontestan individu memiliki peluang yang sama untuk memenangkan persaingan dalam perebutan suara masyarakat melalui pemilu. Setiap strategi politik dari mereka yang ikut menjadi kontestan dalam dua hal itu, ditandai dengan "jual-beli" ide. Ide-ide tersebut diproduksi dan dikonstruksi oleh para politisi. Segenap daya, upaya dan tenaga dikerahkan untuk menghasilkan tawaran idea yang bernas. Secara umum, idea yang tawarkan oleh setiap politisi nyaris sama, yakni kesejahteraan dan keadilan. Hanya saja, detail-detail program dan strategi untuk mencapai kesejahteraan bersama dan keadilan itu berbeda-beda pada level praktis. Perbedaan detail program dan strategi itu mengantarkan pada titik imajinatif akan kesejahteraan bersama dan keadilan. Imajinasi sangat penting agar setiap orang (konstituen) tidak mengalami myiopia politik.

Di sini, imajinasi membentuk perilaku dan pikiran seorang akan cita-cita politik yang lebih besar di masa mendatang. Dengan begitu, orang tidak lagi terjebak pada arus pikiran pendek dan pragmatisme politik. Selain itu, resiko lain myopia politik adalah apatisme politik dan golput. Hal itu bermulai dari "kegagalan" dalam berimajinasi. Artinya, ada kegagalan dalam hasrat untuk mengetahui pilihan-pilihan politik dan tanda-tanda perubahan yang lebih baik. Kegagalan itu akan menempatkan seseorang pada cermin labirin hiruk-pikuk politik riil yang penuh kepalsuan dan permainan kotor. Politik begitu pengap dengan intrik-intrik busuk, sehingga orang menjadi lupa akan satu yang esensial dalam politik, yakni pengabdian; sebuah pengabdian demi kesejahteraan dan kebaikan bersama. Kesejahteraan dan kebaikan bersama merupakan mimpi bersama. Bahwa, segenap anak bangsa menginginkan kehidupan yang lebih baik. Dasarnya adalah keadilan. Ada distribusi kekayaan yang merata serta perhatian penuh kepada orang-orang miskin dan terlantar. Cara kerja politik dimulai dari fundamen itu. Politik adalah ikthiar untuk mengabdi

kepada sumber kekuasaan (rakyat), sebab politik mengandaikan adanya kekuasaan. Demokrasi politik seharusnya bisa menangguhkan disparitas sosial dan ekonomi dalam masyarakat. Demokrasi politik kian menjadi kering tanpa imajinasi. Tanpa imajinasi tentang kesejahteraan bersama, politik hanya menjatuhkan dirinya pada kubah perjuangan kering tak bermakna. Tanpa imajinasi tentang kebaikan bersama, maka politik akan kehilangan daya juang untuk membela rakyat kecil.

Dalam konteks politik, imajinasi merupakan perangkat konstruksi kehidupan bersama yang lebih baik dan lebih sejahtera. Ketika filsuf John Ralws menuliskan ide-ide keadilan, masyarakat maupun pemimpin harus mampu mendekati keadilan itu dengan konstruksi imajinatif. Ketika filsuf Jurgen Habermas menguraikan ide-ide tentang masyarakat komunikatif, masyarakat maupun pemimpin mampu membayangkan efektivitas demokrasi dalam partisipasi dialogis di ruang publik. Oleh karena itu, politik menjadi seni dengan imajinasi sebagai perangkat konstruktif. Dengan imajinasi, politik menjadi aksi yang melampaui logika-logika ketidakmungkinan. Politik adalah seni kemungkinan dalam ketakmungkinan politik an sich. Imajinasi selalu berangkat dari ketakmungkinan, kondisi-kondisi sosial-politik manusia yang serba buruk, seakan tidak mampu berubah. Di situ, bersemayam memori akan kesengsaraan, ketidakadilan, kekerasan dan lain sebagainya.

Kesejahteraan dan kehidupan bersama yang adil merupakan harapan bangsa. Politik dieram oleh harapan, sebab politik selalu dimulai dari kekurangan (the lack). Karenanya, politik selalu mensyaratkan mimpi, mimpi akan kesejahteraan dan kehidupan bersama yang adil. Oleh karena itu, salah satu ciri negara demokrasi adalah adanya pemilihan umum yang dilaksanakan secara periodik, termasuk pemilihan pejabat publik pada tingkat lokal atau Kepala Daerah. Pemilihan Kepala Daerah dianggap menjadi ukuran demokrasi karena rakyat dapat berpartisipasi menentukan sikapnya terhadap pemerintahan dan daerahnya (Sugiono: 2013). Praktek politik di Indonesia dan Pemilihan Kepala Daerah sendiri telah berkembang sedemikian pesat dengan memanfaatkan aplikasi berbagai disiplin ilmu manajemen seperti marketing. Hal ini didorong oleh heterogennya masyarakat Indonesia serta meningkatnya taraf ekonomi dan pendidikan masyarakat yang membuat partai politik harus mengaplikasikan berbagai praktek marketing untuk dapat bersentuhan dengan masyarakat.

Marketing politik didalam Pemilihan Kepala Daerah telah banyak digunakan sebagai strategi pemenangannya. Banyak dari strategi tersebut memiliki ke khasan tersendiri agar dapat diterima baik oleh masyarakat. Ilmu marketing tentunya menjadi salah satu cabang ilmu yang sangat baik dan tepat untuk diterapkan dalam proses dipilihnya seorang kandidat di tempat pemungutan suara (TPS) (Arifin, 2014). Untuk itu penggunaan marketing politik sebagai strategi pemenangan pemilu harus benar-benar dikaji begitu luas, dan meliputi berbagai segmen. Penggunaan marketing politik yang baik tentunya yang tepat pada sasaran, sehingga penyampaianya dapat diterima baik oleh masyarakat. Oleh karena itu ada beberapa faktor dalam marketing politik yang dapat mendukung strategi pemenangan dan ada pula faktor yang menghambat penggunaan marketing politik sebagai strategi pemenangan. Konsep marketing yang diadaptasi dalam dunia politik, dapat digunakan untuk meningkatkan efisiensi dan efektifitas transfer ideologi dan program kerja, dari kontestan ke masyarakat (Firmasnyah, 2012).

Marketing politik bukan merupakan konsep dalam menjual partai atau kandidat, melainkan sebuah konsep yang menawarkan bagaimana sebuah parpol atau seorang kandidat dapat membuat program yang berhubungan dengan permasalahan aktual. Marketing politik pun merupakan kegiatan analisis, perencanaan, implementasi dan pengendalian politik dan kampanye pemilihan yang didisain untuk menciptakan, membangun dan mempertahankan hubungan yang saling menguntungkan antara partai dan pemilih dengan tujuan untuk mencapai keberhasilan sasaran dari para pelaku pemasaran politik (O'class, 1996). Dalam penelitiannya,

Linggaratri (2013) menjelaskan bahwa pemasaran politik memberikan kontribusi yang besar bagi peserta Pilkada khususnya pada pelaksanaan kampanye, karena pada kompetensi terbuka di antara partai politik, tentunya setiap partai politik berusaha semaksimal mungkin memberikan informasi agar pemilih berpihak kepadanya. Dalam memberikan informasi, ide dan gagasan politik maka tidak dapat dilepaskan dari proses pemasaran politik.

Untuk itu, pentingnya peran marketing politik membuat para kandidat di seluruh pemilihan Kepala Daerah berlomba-lomba dalam mengkreasikan ilmu marketing politik sebagai kunci sukses dalam pemenanganya. Tidak terkecuali di pemilihan Kepala Daerah Kota Jambi 2018 ini, dimana pasangan Fasha (incumbent) -Maulana berhasil menang dari para pasangan lainya yaitu Abdullah Sani (Sani) dan Kemas Alfarizi (Izi). Hal ini diperjelas oleh Jakhin (2013) dalam penelitiannya bahwa kepala daerah yang tengah memerintah (incumbent) masih mempunyai peluang lebih besar dalam memenangkan Pilkada. Posisi incumbent, menguntungkan bagi kandidat. Besarnya peluang kepala daerah terpilih kembali ini tidak bisa dilepaskan dari keuntungan yang didapat oleh kepala daerah, baik keuntungan langsung, maupun tidak langsung. Dalam penetapan perolehan hasil Pemilihan Umum Kepala Daerah Kota Jambi tahun 2018, pasangan Fasha-Maulana memperoleh 147.652 suara atau 55,7 % dan pasangan Sani-Izi memperoleh 117.435 suara atau 44,3% (okezone.com). Dari hasil perolehan suara yang sah, bahwa tampilnya incumbent sebagai pemenang Pilkada di Kota Jambi ini merupakan hasil kerja keras dari personalnya maupun dari dukungan penuh tim sukses pasangan Fasha-Maulana, sehingga mendapat apresiasi positif masyarakat karena pemilih telah memilih kembali pasangan Fasha kembali bersanding dengan Maulana dalam mengantarkan sebagai Walikota dan Wakil Walikota Kota Jambi tahun 2018.

Menurut Kushandajani (2008) dijelaskan bahwa secara yuridis dalam pasal 36 dan 37 Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 17 Tahun 2005 tentang Perubahan atas Peraturan Pemerintah Nomor 6 Tahun 2005 tentang Pemilihan, Pengesahan, Pengangkatan, dan Pemberhentian Kepala Daerah dan Wakil Kepala Daerah disebutkan bahwa pengusulan calon pasangan calon kepala daerah dan wakil kepala daerah dilakukan dengan melalui satu pintu yaitu partai politik atau gabungan partai politik. Bukan rahasia lagi, bahwa keterlibatan partai politik dalam pemilihan kepala daerah langsung sangatlah besar, bahkan bisa dikatakan dominan. Di dalam suatu Pilkada, komunikasi politik merupakan faktor terpenting untuk menjamin berjalannya fungsi-fungsi pemerintahan daerah demi kepentingan masyarakat guna mencapai kesejahteraan hidup bersama. Kemenangan Fasha-Maulana tentunya tidak lepas dengan strategi marketing politik yang mereka digunakan dari pihak pasangan secara personal maupun dari partai pengusungnya yang membesarkan nama Fasha-Maulana tersebut.

Untuk itu penulis merumuskan bagaimanakah strategi marketing politik yang dilakukan Fasha-Maulana sebagai Walikota dan Wakil Walikota terpilih Kota Jambi dalam pemenangan Pilkada Kota Jambi 2018 serta peran dari marketing politik yang dilakukan dan faktor pendukung penghambat pelaksanaan marketing politiknya. Tujuan penelitian adalah untuk mendiskripsikan dan menganalisis bagaimanakah strategi marketing politik yang dilakukan Fasha-Maulana, peran marketing politik yang dilakukan dan faktor pendukung dan penghambat dalam pelaksanaan marketing politik. Manfaat penelitian menambah wawasan praktisi, konsultan politik, fungsionaris parpol dan calon kandidat dalam menentukan strategi politik dan pemenangan kedepannya.

2. Kerangka Konseptual Dan Metode Penelitian

2.1 Kerangka konseptual

Menurut Haroen (2014) marketing politik adalah penerapan konsep dan metode marketing ke dalam dunia politik. Marketing diperlukan untuk menghadapi persaingan dalam memperebutkan pasar (market), yang dalam hal ini adalah para pemilih. O'Shaughnessy dalam Firmanzah (2008), mengemukakan bahwa marketing politik bukanlah konsep untuk "menjual"

partai politik (parpol) atau kandidat, namun sebuah konsep yang menawarkan bagaimana sebuah parpol atau seorang kandidat dapat membuat program yang berhubungan dengan permasalahan aktual.

Menurut Firmanzah (2008), dalam proses Political Marketing, digunakan penerapan 4P bauran marketing, yaitu:

1. Produk (product) berarti partai, kandidat dan gagasan-gagasan partai yang akan disampaikan konstituen.produk ini berisi konsep, identitas ideologi. Baik dimasa lalumaupun sekarang yang berkontribusi dalam pembentukan sebuah produk politik.
2. Promosi (promotion) adalah upaya periklanan, kehumasan dan promosi untuk sebuah partai yang di mix sedemikian rupa sesuai dengan kebutuhan masyarakat. Dalam hal ini, pemilihan media perlu dipertimbangkan.
3. Harga (Price), mencakup banyak hal, mulai ekonomi, psikologis, sampai citra nasional. Harga ekonomi mencakup semua biaya yang dikeluarkan partai selama periode kampanye. Harga psikologis mengacu pada harga persepsi psikologis misalnya, pemilih merasa nyaman, dengan latar belakang etnis, agama, pendidikan dan lain-lain . Sedangkan harga citra nasional berkaitan dengan apakah pemilih merasa kandidat tersebut dapat memberikan citra positif dan dapat menjadi kebanggaan negara.
4. Penempatan (place), berkaitan erat dengan cara hadir atau distribusi sebuah partai dan kemampuannya dalam berkomunikasi dengan para pemilih. Ini berati sebuah partai harus dapat memetakan struktur serta karakteristik masyarakat baik itu geografis maupun demografis.

Menggunakan 4P marketing dalam dunia politik, menjadikan marketing politik tidak hanya sebatas masalah iklan, tetapi lebih komprehensif. Marketing politik menyangkut cara sebuah institusi politik atau parpol ketika menformulasikan produk politik, menyusun program publikasi kampanye dan komunikasi politik, strategi segmentasi untuk memenuhi kebutuhan lapisan masyarakat sampai ke perhitungan harga sebuah produk politik (Firmanzah: 2008). Jadi, inti dari marketing politik adalah mengemas pencitraan, publik figur dan kepribadian (personality) seorang kandidat yang berkompetisi dalam konteks pemilihan umum kepada masyarakat luas yang akan memilihnya. Dalam hal ini tujuan marketing dalam politik adalah bagaimana membantu parpol untuk lebih baik dalam mengenal masyarakat yang diwakili atau menjadi target dan kemudian mengembangkan isu politik yang sesuai dengan aspirasi mereka.

2.2 Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan jenis penelitian deskriptif kualitatif. Fokus dari penelitian ini yaitu: gambaran umum dari marketing politik yang telah dilakukan oleh Walikota dan Wakil Walikota Jambi terpilih Fasha-Maulana pada Pilkada Kota Jambi tahun 2018 dengan pendekatan 4P marketing politik (product, place, price, dan promotion), dan faktor apa saja yang mendukung dan menghambat Walikota dan Wakil Walikota terpilih dalam pemenangan Pilkada Kota Jambi pada tahun 2018. Lokasi penelitian ini ialah di Kota Jambi. Dalam rangka mendapatkan data sesuai dengan fokus penelitian, maka peneliti melakukan kegiatan wawancara, observasi, dokumentasi. Kemudian data yang diperoleh dilapangan dianalisa menggunakan metode analisa interaktif, yaitu peneliti dituntut untuk melakukan kegiatan pengumpulan data, reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan.

3. Hasil dan Pembahasan

Pada Pilkada 2018 ini, Sang Pertahana berhadapan dengan pasangan sebelumnya, mantan Wakil Walikota Jambi, Abdullah Sani yang berpasangan dengan Kemas Alfarizi. Untuk diketahui, pasangan Fasha dan Maulana merupakan pasangan yang diusung oleh koalisi besar 10 Partai Politik (Parpol) yang mengantongi 43 dari 50 kursi parlemen Kota Jambi. Hal ini tentu berbeda dengan Pasangan Sani-Izi yang hanya diusung oleh duet koalisi Partai PAN dan PDI-P.

Pasangan Fasha-Maulana dalam visi misinya mempunyai jargon “Jambi Terkini.” Ambisinya masih sama menjadikan bahwa Kota Jambi akan dijadikan Kota Pusat Perdagangan dan Jasa yang unggul. Pada visi misinya yang masuk dalam Panca Program Jambi Terkini, antara lain: Infrastruktur sarana dan prasarana bidang pembinaan keagamaan dan bidang pusat pengembangan ekonomi kerakyatan. Kemudian infrastuktur sarana dan prasarana pengembangan jalan perkotaan, pendidikan, kebudayaan dan sumber daya manusia serta bidang pusat kesehatan masyarakat. Kepemimpinan Fasha juga masih mempunyai nilai lebih dari masyarakat. Banyak perubahan yang lebih baik semenjak kepemimpinannya. Tingkat kepuasan masyarakat pun masih mendominasi untuk pasangan Fasha-Maulana (Gambar 1).

Gambar 1. Hasil Survei Tingkat Kepuasan Terhadap Kinerja Fasha-Maulana

INDO BAROMETER

KEPUASAN TERHADAP KINERJA
SYARIF FASHA **(%)**

Secara umum, apakah sejauh ini Bapak/Ibu/Sdr sangat puas, cukup puas, kurang puas, atau sangat tidak puas dengan kerja **SYARIF FASHA** sebagai Walikota Kota Jambi?

86,9
5,6
7,5
PUAS
TIDAK PUAS
TIDAK TAHU/ TIDAK JAWAB

DISTRIBUSI KEPUASAN TERHADAP PILIHAN CALON

KATEGORI	ABDULLAH SANI - KEMAS ALFARIZI	SYARIF FASHA - MAULANA	TIDAK MENANDAI SURAT SUARA
PUAS	17.6	70.9	11.5
TIDAK PUAS	85.7	2.9	11.4
TT/TJ	73.9	2.2	23.9

Secara umum, tingkat kepuasan masyarakat terhadap kinerja Syarif Fasha sebagai Walikota Jambi sebesar (86.9%). Yang tidak puas (5.6%). Dari distribusi kepuasan, masyarakat yang puas lebih banyak mendukung pasangan Syarif Fasha – Maulana. Dan masyarakat yang tidak puas lebih banyak mendukung pasangan Abdullah Sani – Kemas Alfarizi.

65

Sumber: Indobarometer, 2018

Dari hasil rekapitulasi KPU Kota Jambi menetapkan pasangan no urut 2 Fasha-Maulana sebagai Walikota dan Wakil Walikota Jambi terpilih periode 2018-2023. Dari hasil tersebut dapat terlihat bahwa pasangan Fasha-Maulana menang mutlak tanpa diadakannya putaran kedua. Berikut ini hasil rekapitulasinya, lihat tabel 1.

Tabel 1. Hasil Rekapitulasi Penghitungan Suara Pada Pilkada Kota Jambi 2018

No	Kecamatan	Jumlah Suara	
		Sani-Izi	Fasha-Maulana
1.	Alam Barajo	17.581	23.967
2.	Danau Sipin	8.086	12.485
3.	Danau Teluk	2.358	4.625
4.	Jambi Selatan	12.724	13.411
5.	Jambi Timur	14.721	16.951
6.	Jelutung	12.842	14.972
7.	Kotabaru	13.600	18.625
8.	Pal Merah	22.577	22.096

9.	Pasar	2.335	2.814
10.	Pelayangan	2.297	4.577
11.	Telanai Pura	8.314	13.129
Total		**17.435**	**2.147.652**

Sumber: KPU Kota Jambi

Membahas mengenai strategi marketing politik, pasangan Fasha-Maulana no. urut 2 menggunakan konsep dengan pendekatan 4P political marketing (product, place, price, dan promotion) dengan pembahasan sebagai berikut:

3.1. Marketing Politik Fasha-Maulana

3.1.1. *Product*

Produk (Product) dalam pemasaran politik berarti partai, kandidat, dan gagasan-gagasan yang akan disampaikan. Produk ini berisi konsep, identitas ideologi, program, serta kebijakan (Hary: 2014). Selain itu produk juga akan menghasilkan suatu isu politik yang menghasilkan image partai. Produk dapat berupa personal character, platform partai, serta janji-janji kampanye.

Untuk menanamkan image politik yang baik bagi masyarakat merupakan hal yang tidak sulit bagi Fasha-Maulana. Karena sosoknya telah dikenal masyarakat sebelum adanya pemilihan walikota dan wakil walikota. Fasha pun dikenal sebagai pertahana yang gaya dan track record kepemimpinannya sudah terlihat. Keberhasilan pemerintahannya mewujudkan momentum 3 tahun Kota Jambi Bangkit yang telah mencapai targetnya juga merupakan bukti dari meningkatnya citra positif dan kepercayaan masyarakat atas kepemimpinannya. Image tersebut yang dibangun selama ini tidak dilewati melalui waktu yang sebentar tetapi melalui waktu yang cukup lama selama masa kepemimpinannya sebelumnya. Citra positif dan keberhasilan itulah yang dijual dalam pencalonan, kampanye dan janji-janji politiknya. Pada prakteknya, dalam pilkada langsung orang dituntun memilih berdasarkan image yang sudah berhasil diciptakan.

3.1.2. *Price*

Pada harga ini mempertimbangkan tiga bentuk nilai yaitu nilai ekonomi, psikologi dan juga citra nasional. Nilai ekonomi berarti semua biaya yang dikeluarkan partai selama periode kampanye. Psikologis mengacu pada harga persepsi psikologis yang dapat berupa rasa nyaman pemilih dengan latar belakang, etnis, agama dan juga pendidikan. Sedangkan citra nasional yaitu suatu kondisi pemilih merasa kandidat tersebut dapat memberikan citra positif dan juga dapat menjadi kebanggaan negara. Harga dapat berupa biaya kampanye dan juga lobi-lobi politik (http://balitbang.kominfo.go.id/).

Dalam hal ini biaya atau harga yang dikeluarkan dalam pelaksanaan marketing politik pasangan Fasha-Maulana telah menghabiskan biaya ekonomi yang cukup besar. Berdasarkan Laporan Penerimaan dan Penggunaan Dana Kampanye (LPPDK) Fasha-Maulana melaporkan pemasukan sebanyak sebanyak Rp. 1.535.342.186 dan jumlah pengeluaran Rp. 1.532.168.689 dengan sisa RP. 3.173.497. Sedangkan Abdullah Sani-Kemas Alfarizi melaporkan sebanyak Rp. 300.000.000 dengan pengeluaran Rp. 333.600.000 dan sisa minus Rp. 33.600.000 (http://www.jambiekspres.co.id). Dari data tersebut diketahui bahwa pasangan Fasha-Maulana menghabiskan dana kampanye secara efisien. Dana tersebut digunakan untuk melaksanakan program-program kampanye seperti yang diungkapkan oleh ketua tim sukses pemenangan pasangan Fasha-Maulana yang menyebutkan program seperti iklan di media TV, pengobatan gratis, kampanye-kampanye akbar dan bantuan-bantuan lainnya terhadap masyarakat Kota Jambi. Semantara biaya psikologis dalam marketing politik Fasha-Maulana ialah terbentuknya

citra Fasha-Maulana yang peduli terhadap perkembangan dan pembangunan Kota Jambi sehingga dapat diterima oleh semua golongan masyarakat Kota Jambi, mulai dari para pengusaha hingga rakyat kecil, serta juga dari berbagai etnis yang ada di Kota Jambi.

3.1.3. *Place*

Penempatan (Place) merupakan cara hadir atau distribusi sebuah partai dan kemampuannya dalam berkomunikasi dengan para pemilih. Ini berarti sebuah partai harus dapat memetakan struktur serta karakteristik masyarakat baik secara geografis maupun demografis (Arifin: 2014).

Marketing politik yang digunakan pasangan Fasha-Maulana terlihat sudah sangat komperhensif, ketika memformulasikan produk politik, menyusun program publikasi kampanye dan komunikasi politik, strategi segmentasi untuk memenuhi kebutuhan lapisan masyarakat sampai ke perhitungan harga sebuah produk politik. Penentuan segmentasi dimulai dari sosialisasi ke tempat-tempat strategis, kampanye door to door, sampai memberikan bantuan-bantuan kepada tempat-tempat ibadah, pendidikan, sosial dan budaya. Pasangan Fasha-Maulana telah memetakan berbagai macam lapisan masyarakat dengan membagi tugas kepada sepuluh partai pengusung yang masing-masing berbeda ideologi. Beragamnya karakteristik penduduk Kota Jambi juga menuntut pasangan Fasha-Maulana melakukan pendekatan yang berbeda-beda. Pendekatan yang digunakan untuk suatu kelompok tertentu belum tentu sesuai dengan karakteristik kelompok lain. Oleh sebab itu program-program yang dijalankan Fasha-Maulana memetakan beberapa karakteristik tertentu. Misalkan masyarakat dengan ideology keagamaan yang kental, program-program kampanye seperti wisata realigi, pengajian, pemberian bantuan untuk pembangunan masjid. Untuk masyarakat menengah kebawah program yang dilakukannya dengan membuat event-event bertema panggung rakyat dimana terdapat hiburan warga seperti music dangdut dan tarian daerah. Kemudian untuk masyarakat dengan segmentasi pemilih pemula (kaum milenial) pendekatan melalui media sosial. Selanjutnya untuk masyarakat kelas menengah atas pendekatanya melalui pintu ke pintu dengan hadir langsung di perkumpulan-perkumpulan organisasi yang ada di Kota Jambi.

3.1.4. *Promotion*

Promosi (Promotion) merupakan upaya periklanan, kehumasan dan promosi untuk sebuah partai yang diolah sedemikian rupa sesuai dengan kebutuhan masyarakat. Dalam hal ini, pemilihan media perlu dipertimbangkan. Promosi dapat berupa advertising ataupun kampanye (Ali: 2013).

Promosi sudah dilakukan pasangan Fasha-Maulana. Media ini yang paling sering digunakan oleh para calon untuk selalu mengingatkan isu yang sedang dikampanyekan. Bentuk media yang sering dilakukan adalah melalui training, diskusi, dialog. Fasha sering terlibat dalam berbagai event yang diselenggarakan oleh masyarakat kelas menengah ke bawah, memberikan training, berdiskusi dengan berbagai kalangan bahkan memberikan kuliah umum kepada mahasiswa-mahasiswa. Media ini dianggap memiliki keunggulan dalam menyelipkan pesan di benak khalayak diantara beribu informasi yang diterimanya. Selain itu juga murah. Namun demikian media ini memiliki keterbatasan dalam merengkuh jumlah penerima pesan, karena pesan disebarkan secara langsung. Starategi yang yang kemudian dilakukan oleh Fasha-Maulana adalah dengan tetap membangun reputasi baiknya ditengah masyarakat, menjalin kedekatan dan memperkenalkan partai dan dirinya sebagai agen pembangunan untuk Kota Jambi dan menjadikan Kota Jambi sebagai Smart City. Kampanye yang pada awalnya dijalankan untuk sebuah rekayasa pencitraan dengan segala bentuk “keberhasilan” yang sudah diperbuat pada periode sebelumnya, kemudian berkembang menjadi upaya persamaan pengenalan sebuah gagasan atau isu kepada suatu kelompok tertentu yang diharapkan mendapatkan feedback / timbal balik / tanggapan.

Promosi lain yang dilakukan pasangan Fasha-Maulana adalah dengan melibatkan berbagai macam media massa berupa iklan di Tv maupun di radio serta media cetak seperti Koran dan majalah. Selain itu kegiatan promosinya adalah publikasian visi misi, hasil kinerja, prestasi dan beberapa kegiatan yang dilakukan. Cara ini dinilai sangat efektif dalam menarik simpati masyarakat Kota Jambi. Jadi dapat disimpulkan di dalam promosi yang dilakukan oleh tim sukses pasangan Fasha-Maulana telah tepat sasaran dan mencakup dari berbagai lapisan masyarakat Kota Jambi.

3.2. Peran Marketing Politik Terhadap Keterpilihan Fasha-Maulana

Peran dari marketing politik ini membantu interaksi dua arah yang dilakukan oleh seorang kandidat dan para konstiuen (Mujani: 2012). Partisipasi masyarakat yang sadar akan politik akan membuat masyarakat semakin berfikir secara rasional dalam menentukan pilihannya. Jika dilihat bahwa pasangan Fasha-Maulana telah mampu menjaga hubungan dua arah tersebut dengan baik. Menggunakan 4Ps menjadikan marketing politik Fasha-Maulana tidak hanya sebatas masalah iklan, tetapi lebih komprehensif. Marketing politik pasangan ini menyangkut cara sebuah institusi politik atau partai politiknya ketika menformulasikan produk politik, menyusun program publikasi kampanye dan komunikasi politik, strategi segmentasi untuk memenuhi kebutuhan lapisan masyarakat sampai ke perhitungan harga sebuah produk politik.

Jadi, inti dari marketing politik adalah mengemas pencitraan, publik figur dan kepribadian (Personality) Fasha-Maulana yang berkompetisi dalam konteks Pilkada kepada masyarakat luas yang akan memilihnya. Dalam hal ini tujuan marketing dalam politik adalah bagaimana membantu partai politik untuk lebih baik dalam mengenal masyarakat yang diwakili atau menjadi target dan kemudian mengembangkan isu politik yang sesuai dengan aspirasi mereka (Ibham: 2008). Pada konteks marketing politik ini, para pelaku politik dapat mengaplikasikan marketing concept dalam proses politiknya, untuk mengadaptasi dan dapat memuaskan kebutuhan pemilih. Penting bagi pelaku politik mengetahui isu-isu lokal agar dapat menjadi konsep kebijakan yang akan dijual ke pasar yaitu para pemilih (masyarakat).

Visi, misi Fasha-Maulana dapat dibuat berdasarkan isu-isu lokal Kota Jambi yaitu "Menjadikan Kota Jambi sebagai Pusat Perdagangan dan Jasa dengan Mengedepankan Pelayanan yang Prima". Visi, misi pelaku politik ini adalah juga merupakan produk politik (political product). Mengetahui masalah-masalah seperti transparansi, akuntabilitas, tata kota, pendidikan, kesehatan dan kesejahteraan masyarakat akan menjadi isu-isu sentral yang menarik dibicarakan. Dalam menjelaskan visi, misi serta isu-isu sentralnya, Fasha-Maulana dapat menggunakan promosi politik (political promotion) melalui media, seperti periklanan, hubungan masyarakat, penyiaran radio (dialog interaktif) ataupun surat langsung yang sesuai dengan karakteristik-karakteristik para pemilih (masyarakat) setempat.

Saluran distribusi politik (political distribution) dalam konteks pemasaran, disini dapat digunakan local work atau jaringan yang dimiliki pelaku politik pada tingkat kecamatan sampai kelurahan, kemudian leader tour dalam bentuk pertemuan-pertemuan tatap muka antara pelaku (tidak diwakili pihak lain) dengan masyarakat yang berada di setiap wilayah tersebut. Berbicara mengenai harga dalam marketing politik Fasha-maulana, pelaku politik bisa membuat berbagai usaha agar harga produk politiknya menjadi rendah sehingga resiko untuk memilih dia juga menjadi rendah, sebaliknya pelaku politik bisa menaikkan resiko untuk pesaing atau menjadikan harga produk pesaing menjadi mahal dengan melihat faktor-faktor yang dianggap riskan bagi pemilih (Firmanzah, 2008). Keunikan political price yang dilakukan Fasha-Maulana disini yaitu harus dipahami sebagai pengurangan opportunity cost yang dirasakan oleh pasar pemilih. Dianggap sebagai hambatan yang harus dicegah dengan mengarahkan perilaku pemilih melalui keterlibatan politik dan proses penggunaan hak suara sebagai suatu kewajiban. Hal ini terbukti

dari penggunaan biaya kampanye yang tidak lebih besar dengan pendapatan yang didapat pasangan ini terhadap modal kampanye.

3.3. Faktor Pendukung dan Penghambat Marketing Poltik Fasha-Maulana

Faktor pendukung dan penghambat dalam pelaksanaan marketing politik yang dilakukan Fasha-maulana terpilih antara lain sebagai berikut:

a) Didukung oleh Koalisi Partai

Fasha-Maulana didukung kekuatan yang lumayan, yakni 10 partai. Termasuk beberapa partai besar. Di antaranya Demokrat, Golkar, Gerindra, Hanura, PKB, PKS, PBB, PPP, PKPI dan Nasdem. Dengan perahu sebanyak itu, pasangan Fasha-Maulana berhasil mengantongi dukungan 30 kursi dari 45 kursi di DPRD Kota Jambi (https://www.liputan6.com/pilkada/). Sementara sang lawan yakni Abdullah Sani memilih berpasangan dengan salah satu tokoh muda Kota Jambi, Kemas Al Farizi. Ia juga dikenal sebagai tokoh pengusaha muda di Jambi. Tak kalah pamor, pasangan ini dianggap sebagai representasi perpaduan tokoh tua dan tokoh muda di Jambi. Hal ini juga merupakan faktor penghambat di awal pencalonan Pasangan Fasha-Maulana pada Pilkada Kota Jambi Juni 2018. Selain duduk sebagai Wakil Wali Kota Jambi, Abdullah Sani adalah tokoh PDIP yang sekaligus tokoh masyarakat dan pemuka agama di Jambi.

Pasangan ini didukung dua kekuatan besar yakni PAN dan PDIP. Sama seperti pasangan Fasha-Maulana. Meski hanya didukung dua partai, pasangan Sani-Izi juga digadang-gadang bakal meraup suara besar di Pilkada Kota Jambi Juni 2018 lalu. Pamor Gubernur Jambi, Zumi Zola sebagai Ketua DPW PAN Provinsi Jambi menjadi jaminannya. Hal itu sudah terbukti pada gelaran Pilkada serentak 2017 lalu. Meski dikepung banyak partai, kekuatan PAN di Jambi yang dikomandoi Zumi Zola berhasil mengantar Masnah Busro sebagai Bupati Muaro Jambi sekaligus satu-satunya dan pertama kalinya bupati perempuan di Provinsi Jambi.

b) Komunikasi Politik

Membangun suatu image politik tidak dapat dilakukan tanpa adanya komunikasi politik. Komunikasi yang di maksud dalam hal ini adalah semua hal yang dilakukan oleh partai politik untuk mentransfer sekaligus menerima umpan balik tentang isu-isu politik berdasarkan semua aktifitas yang dilakukanya terhadap masyarakat (Firamsnyah, 2008). Kemampuan komunikasi yang dilakukan oleh pasangan kandidat terpilih terhadap partai pengusung beserta kelompok penggalang massa mampu memberikan input yang tiada henti bagi partai politik serta pasangan kandidat tersebut. Penyampain yang berupa ide-ide politik terhadap masyarakat dapat memberikan umpan balik terhadap pasangan Fasha-Maulana, sehigga pasangan kandidat nomor dua bisa keluar dengan suara terbanyak pada saat pemilihan dibandingkan dengan pasangan lainnya.

Faktor pertama kemenangan pasangan Fasha-Maulana ini merupakan keberhasilan publisitas melalui media massa, satu di antara pemain kunci yang dapat mengawal keberhasilan penyelenggaraan Pilkada adalah partisipasi Pers lokal. Pasangan Fasha-Maulana menjadikan media massa sebagai kawan dalam setiap kegiatan sosialisasi program kerja mereka. Berbagai macam pemberitaan melalui media massa dijadikan sebagai ajang sosialisasi kepada masyarakat luas khususnya Kota Jambi, melalui media massa rakyat bisa mengenal sosok dan program kerja pasangan Fasha-Maulana.

Keberhasilan komunikasi politik yang baik dari Fasha-Maulana, tidak seiring dengan angka golput yang kemudian terdata oleh KPU. Selain pasangan ini gencar untuk mensosialisasikan program kerja, mereka sadar angka golput pun harus diminimalisir. Semakin banyaknya masyarakat yang yakin dan sadar akan haknya dalam memilih, tingkat pasrtisipasi pada Pilkada Kota Jambi 2018 akan meningkat dan targetnya meningkat 10 % dari Pilkada

sebelumnya (http://jambi-independent.co.id/). Upaya ini pun terus dilakukan dan dirasa tidak mudah dikarenakan tingkat kepercayaan masyarakat pada pemerintah mulai menurun.

c) Popularitas *Incumbent*

Fasha-Maulana menjadi figur terpopuler saat pemilu, hal tersebut wajar mengingat kapasitas Fasha sebagai incumbent Walikota dan sebelumnya pernah menjabat sebagai Ketua GAPEKNAS (Gabungan Pengusaha Kontraktor Nasional) tahun 2002 sampai sekarang. Pola Brainding image dilakukan dengan menggunakan mesin (politik) BNK, dapat terlihat hampir disetiap sudut Kota Jambi terpasang stiker, baliho, spanduk, dan iklan di radio lokal Kota Jambi untuk mensosialisasikan dirinya. Keuntungan incumbent karena sudah dikenal oleh masyarakat, membuat personal branding dari calon tidak cukup berat. Apalagi masyarakat sudah terpaparkan oleh ebberapa keberhasilan kinerja Fasha di kepemimpinan sebelumnya. Hal ini dibuktikan dengan beberapa penghargaan yang diraih oleh Fasha yaitu penghargaan walikota berprestasi, penghargaan lencana melati, penghargaan ambassador for peace (jambi-independet.co.id/read) dan lain sebagainya.

Kepopularitasan incumbent tidak selalu sebanding dengan banyaknya jumlah pemilih. Oleh karena itu, kadang tetap dihubungkan dengan tindak pelanggaran pemilu seperti money politic. Adanya isu mengenai money politic saat diduga ada tim sukses yang membagi-bagikan uang ke masyarakat di salah satu daerah sambil menyebutkan nama pasangan calon dan diduga dari pasangan Fasha-Maulana. Isu ini sangat merugikan dan akan menurunkan integritas Fasha sebagai walikota Jambi.

4. Kesimpulan

Dalam konteks politik, imajinasi merupakan perangkat konstruksi kehidupan bersama yang lebih baik dan lebih sejahtera. Masyarakat maupun pemimpin harus mampu mendekati keadilan itu dengan konstruksi imajinatif. Ide-ide tentang masyarakat komunikatif, masyarakat maupun pemimpin mampu membayangkan efektivitas demokrasi dalam partisipasi dialogis di ruang publik. Pemilihan Kepala Daerah kemudian dianggap menjadi ukuran demokrasi karena rakyat dapat berpartisipasi menentukan sikapnya terhadap pemerintahan dan daerahnya. Dan strategi-strategi marketing politik di dalam Pemilihan Kepala Daerah telah banyak digunakan sebagai strategi pemenangannya.

Untuk itu, marketing politik yang telah dilakukan dalam pemenangan Walikota dan wakil Walikota Jambi Thaun 2018 (pasangan Fasha-Maulana), yaitu pembentukan figur dan program-program kampanye yang kompleks mecaukup dari penentuan produk politik, promotion, place, price dan segmentasi pemilih. Pemilihan berbagai strategi kampanye yang dilakukan pasangan Fasha-Maulana beserta tim sukses telah sangat efektif dalam proses pengenalan, pembentukan proses ketersukaan dan sampai pada proses dipilihnya pasangan Fasha-Maulana di tempat pemungutan suara (TPS). Peran utama dari marketing politik yang dilakukan pasangan Abah Fasha-Maulana ialah memperkuat popularitas, elektabilitas secara efisien dengan pengenalan platform pasangan Fasha-Maulana terhadap calon pemilih. Antusiasme serta partisipasi masyarakat Kota Jambi terhadap pasangan Fasha-Maulana terlihat ketika kampanye sampai pada pemungutan suara berlangsung. Banyaknya pendukung yang memilih pasangan Fasha-Maulana dalam Pilkada Kota Jambi telah membuat pasangan ini keluar sebagai pemenang dalam pemilihan Kepala Daerah Kota Jambi. Meskipun hal ini juga tidak terlepas dari faktor pendukung dan penghambat dalam pelaksanaan marketing politik.

Daftar Pustaka

Alie, Marzuki. 2013. *Pemasaran Politik di Era Multipartai*. Bandung: Expose.
Arifin, Anwar. 2014. *Politik Pencitraan-Pencitraan Politik*. Yogyakarta: Graha Ilmu.

Firmanzah. 2008. *Mengelola Partai Politik; Komunikasi dan Positioning Ideologi Politik Di Era Demokrasi*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Firmansyah. 2008. *Marketing Politik: Antara Pemahaman dan Realitas*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Firmansyah. 2010. Marketing Politik : Persaingan, Legitimasi Kekuasaan dan Marketing Politik. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Jakhin Pangemanan, Melky. 2013. Pemasaran Politik Pada Pemilukada (Suatu Studi Pemasaran Politik Pasangan Hanny Sondakh & Maximilian Jonas Lomban, SE, M.Si Pada Pemilukada di Kota Bitung Tahun 2010); Skripsi: 2014. p. 46.

Kurnia Syah Putra, Dedi. 2012. *Media dan Politik*. Yogyakarta: Graha Ilmu.

Linggaratri, Intan. 2013. *Pelaksanaan Pass Marketing Kandidat HATI (Haryadi SuyutiIman Priyono) dalam Memenangkan Pemilukada Yogyakarta 2011*. Skripsi.

Mujani S., Liddle W., Ambardi K. 2012. *Kuasa Rakyat: Analisis Tentang Perilaku Pemilih dalam Pemilihan Legislatif dan Presiden Indonesia Pasca Orde Baru*. Jakarta: Mizan Publika.

Perdana, Hary. *Political Marketing Partai Politik Baru Menuju Pemilu 2014: Studi Kasus Strategi Pemenangan Partai Nasdem*. Skripsi.

Sugiono, Arif. 2013. Strategi Political Marketing. Yogyakarta: Penerbit Ombak.

O'Class, Aron. Political Marketing and The Marketing Concept. *European Journal of Marketing* Vol 30. pp. 45-61.

http://www.jambiekspres.co.id/read/2018/06/27/24719/hasil-coblosan-lebih-cepat-diketahui/, diakses 12 Agustus 2018.

http://jambi-independent.co.id/read/2018/06/28/24538/ini-hasil-lengkap-pemenang-pilkada-kota-jambi-merangin-dan-kerinci-, diakses pada 26 Juli 2018.

https://news.okezone.com/read/2018/07/02/340/1916933/fasha-maulana-hadiri-syukuran-kemenangan-pilwalkot-jambi, diakses pada 4 Agustus 2018.

http://kpu-jambikota.go.id/rekapitulasi-hasil-pilkada/fasha-maulana, diakses pada 2 Agustus 2018.

https://news.okezone.com/read/2018/06/22/340/1912725/survei-indo-barometer-pasangan-fasha-maulana-menang-di-pilwakot-jambi, diakses pada 20 Juli 2018.

Ji Dullah! Dinamika Subkultur Film Berbahasa Jawa-Madura Dalam Budaya Sinema Di Indonesia

Romdhi Fatkhur Rozi

Ji Dullah adalah film pendek komedi berbahasa Jawa-Madura produksi tahun 2017 yang memenangkan beberapa penghargaan, diputar dalam festival-festival bergengsi maupun melalui distribusi film alternatif Indonesia. Dinamika subkultur masyarakat wilayah Tapal Kuda Jawa Timur dalam film ini digambarkan melalui fenomena haji sebagai salah satu tolak ukur kesuksesan seseorang utamanya dalam lingkungan Jawa-Madura. Salah satu paradigma lokalitas yang diusung dalam film ini adalah anggapan bahwa seorang haji, berpeluang besar menempati posisi politik tertentu dalam lingkungan masyarakatnya dengan mencalonkan diri menjadi kepala desa. Konflik yang dibangun dalam film ini seputar penggunaan politik uang untuk memenangkan pemilihan yang merepresentasikan laboratorium masalah kebangsaan secara nasional. Selain itu juga terdapat konflik pada tokoh utama, seorang muslim yang terpaksa menggunakan jasa dukun demi pemenangan pemilihan kepala desa. Film ini juga menyajikan relasi dan stereotype yang unik dari kedua suku Madura dan Jawa sebagai potret yang jujur bercerita tentang fenomena sosial budaya yang ada di Indonesia tanpa bermaksud untuk menyinggung wilayah kesukuan, agama, ras dan golongan tertentu. Tujuan penelitian ini adalah untuk menemukan bagaimana kritik pembuat film, terhadap pragmatisme dalam lingkungan sosial budayanya. Untuk mengamati relasi teks dan konteks dalam film tersebut, digunakan critical discourse analysis sebagai landasan teoritis. Melalui metode wawancara mendalam dengan tim produksi dan penonton, penelitian ini mengkaji temuan tentang bagaimana budaya yang ada di wilayah pinggiran tersaji ke dalam karya film sebagai representasi budaya kedaerahan sekaligus potret kebangsaan yang ada di Indonesia. Sajian tema film merepresentasikan dinamika sub-kultur yang ada pada masyarakat Jawa-Madura dalam menghadapi konflik dan fenomena khas yang ada di daerah mereka

.

1. Pendahuluan

Industri film di Indonesia telah berkali-kali melewati masa pasang surut. Keadaan ini berlangsung sejak film Darah dan Doa (1950) yang menjadi tonggak kelahiran sinema Indonesia, sampai film Warkop DKI Reborn Jangkrik Boss Part 1 yang (sampai 2018) didapuk sebagai film dengan jumlah penonton terbanyak sepanjang masa. Selama melewati beberapa dekade perfilman Indonesia dalam keadaan pasang surutnya perfilman dan jumlah penonton, tema-tema yang diusung pada kebanyakan film Indonesia masih dikemas dalam frame kultur kota besar metropolitan. Bila harus memasukkan aspek lokal kedaerahan, tentu hanya sebagai pemanis atau bukan menjadi bagian utama dalam film.

Kita dapat menjumpai beberapa adegan seperti; orang desa pas-pasan yang merantau ke kota; atau lelaki kota parlente yang tersesat lalu tiba-tiba jatuh cinta dengan bunga desa; dan dalam kesempatan lain misalnya logat Jawa kental yang diucapkan pemain figuran pada beberapa scene, dan adegan lain yang pada prinsipnya hanya untuk mendikotomikan relasi kultur dominan dan subkultur dalam relasi biner. Hadirnya kultur dominan semacam ini pada film-film Indonesia dapat dikatakan sebagai sebuah potret semangat modernisasi skala nasional. Sebuah tawaran yang menarik bagi tontonan kita masyarakat Indonesia, alih-alih sebagai penanda percepatan laju kebudayaan negara dunia ketiga yang baru asyik menikmati kemerdekaan dan sedang berkembang.

Film-film dengan kultur perkotaan yang serba metropolitan ini identik dengan sesuatu yang modern, baru, dan sebisa mungkin ‘menyingkirkan’ hal-hal yang bersifat lokal kedaerahan. Semangat tersebut termanifestasikan pada adegan dan setting yang menonjolkan aspek-aspek yang senada seperti pembangunan kota, urbanisasi, gaya hidup jetset, kecanggihan teknologi, busana penuh gaya, dan lain-lain. Selain itu, keseragaman juga terlihat dari penggunaan bahasa sebagai medium komunikasi dalam film. Penggunaan bahasa Indonesia dalam film selama tiga periode sosiopolitik (Orde Lama, Orde Baru dan Orde Reformasi) di tanah air, dianggap masih menjadi pilihan yang paling selaras dengan semangat nasionalisme. Kalaupun ditemukan konten linguistik lokal-pun, dialek dan diksi-diksi beken Betawi masih yang paling populer digunakan. Tentu kita juga tidak asing dengan film dan tayangan televisi Indonesia yang banyak menggunakan gaya berbahasa anak Jakarte.

Keadaan tersebut berlangsung sejak film Indonesia masih menggunakan teknik dubbing, dan masih jamak ditemukan sampai film-film produksi terbaru. Selain karena film Indonesia selama ini masih banyak dihasilkan oleh rumah produksi yang berada kota besar terutama Jakarta, dan persaingan distribusi yang membuat film dari pinggiran sulit mendapat panggung pada pemutaran berbayar seperti di bioskop. Kalau mau dilebarkan lagi, masalah distribusi ini juga akan bersinggungan dengan permasalahan kuasa atas jaringan bisokop yang hanya pada penguasa kapital itu-itu saja.

Apalagi film juga didistribusikan di gedung bioskop yang selama ini menjadi penanda lokus pergaulan kelas menengah Indonesia. Apabila ditinjau dari kajian budaya kritis, segala hal tentang desa yang ndeso bukanlah sesuatu yang menarik terutama ketika disandingkan dengan perihal modernitas. Pergaulan bioskop juga tersebar di mall dan pusat perbelanjaan. Berbahasa daerah di mall menjadi terdengar sangat ketinggalan jaman dan kurang modern. Semua orang mengidamkan kehidupan seperti apa yang mereka tonton pada film. Semua harus terjadi, seperti apa yang diinginkan dan diidamkan. Seperti adegan romantis bermobil kap terbuka keliling kota. Pergi dan liburan ke Eropa atau ke tempat-tempat lain di mancanegara. Mimpi yang dijual murah, seharga tiket bioskop. Dalam sebuah kajian yang dilakukan oleh Mayarani berjudul Representasi Masyarakat Urban Jakarta Dalam Film Jakarta Maghrib, menyatakan bahwa Jakarta sering dijadikan panggung dan menjadi sorotan utama dari film-film Indonesia sehingga kehidupan masyarakat urban secara otomatis menjadi tema utama atau basic story (Mayarani. 2011).

Namun apa yang terjadi ketika industri film tidak lagi dikuasai oleh para kreator dan pemodal dari kota besar? Dalam artikel yang berjudul Tinjauan Bioskop dan Bioskop Komunitas, Michael Deni Yudhistira menuliskan bentuk-bentuk bioskop alternatif yang bertujuan untuk kemudahan akses menonton oleh publik yang lebih beragam. Selain itu ada pula fakta bahwa kehadiran teknologi menjadikan segala aspek produksi film yang sangat rumit dan berbiaya mahal, menjadi mudah dan murah untuk diakses oleh kebanyakan orang. Pernyataan ini bukan berarti menegasikan bahwa membuat film adalah perkara mudah, namun akses yang mudah dan murah tersebut menjadikan peta industri film juga ikut berubah. Film-film pendek mulai bermunculan dari kualitas yang paling sederhana sampai bentuk yang paling canggih. Film-film tersebut tidak lagi hanya diproduksi oleh pembuat film lulusan sekolah formal bidang perfilman dan animasi yang sangat akademis, ataupun kalangan profesional yang sudah jauh berpengalaman, namun juga mereka para pembuat film yang sama sekali tidak memiliki latar belakang pendidikan film, atau mereka yang bahkan belum punya pengalaman membuat film.

Di Jawa Timur, mahasiswa Televisi dan Film Universitas Jember memproduksi film berjudul Ji Dullah. Film yang sepanjang adegan dari awal sampai akhir menggunakan bahasa campuran Jawa dan Madura ini, sukses meraih hati penonton. Beberapa prestasi juga disabet oleh film ini. Selain mendapatkan juara di Festival Film Edukasi BPMTP Pustekkom Kemdikbud film ini juga diputar pada banyak festival film bergengsi tanah air seperti Jogja Netpac Asian Film Festival,

Program Getir Canda Kineforum, Festifal Film Purbalingga, Ganesha Film Festival, Psychology Film Festival, dan lain-lain. Film dengan gaya penyajian berbahasa lokal-pun sebetulnya sudah mulai banyak diproduksi, meskipun jumlahnya masih kalah jauh dibandingkan film berbahasa Indonesia yang jamak ditemui di gedung gedung bioskop. Sebut saja, Ziarah karya BW Purbanegara, Siti karya Eddie Cahyono, Prenjak karya Wregas Bhanuteja, Turah karya Wicaksono Wisnu Legowo, Yo Wis Ben karya Bayu Skak yang sebelumnya dikenal sebagai seorang Youtuber, dan lain-lain.

Ji Dullah diproduksi oleh Empatbelas Project. Sebuah rumah produksi yang sebagian besar kru produksinya adalah mahasiswa-mahasiswa dari Program Studi Televisi dan Film Universitas Jember. Film ini diproduksi oleh kurang lebih 30 orang kru dan pemain selama 5 hari di Desa Pancakarya, Kecamatan Ajung, Jember. Penggodokan idenya memakan waktu selama 1,5 bulan, dengan mencampur 3 ide besar yaitu tentang fenomena haji, pemilihan kepala desa, dan penggunaan politik uang di tengah masyarakat. Ketiga ide utama tersebutlah yang kemudian diramu menjadi naskah oleh Ahmad Fauzan. Film ini menghabiskan dana kurang lebih 8,5 juta rupiah, dengan bantuan pinjaman peralatan teknis produksi film dari kampus Universitas Jember. Film ini disutradarai oleh Alif Septian Raksono, seorang keturunan Jawa-Madura yang tinggal di Jember. Latar belakang keluarga Jawa-Madura pada Alif, tentu berpengaruh pula terhadap cara pandangnya terhadap dunia. Tema film yang ia produksi juga berasal dari kegelisahannya tentang fenomena yang terjadi dalam lingkungan masyarakat di sekitarnya.

Sebetulnya apa yang menarik dari film Ji Dullah ini? Film berdurasi sekitar 26 menit tersebut, selain berbahasa daerah, juga membawa isu dan permasalahan sosial yang terjadi di pinggiran. Sangat tidak metropolis. Konflik yang dibangun juga seputar permasalahan yang sering terjadi di desa seperti pencalonan Kepala Desa, peranan sosok haji dalam masyarakat, dan masalah sosial ekonomi lain yang jarang kita jumpai pada film-film layar lebar yang sudah banyak diproduksi. Formula yang ditawarkan Ji Dullah sebetulnya sudah di lakukan oleh beberapa film lokal dari daerah lain di Indonesia. Tapi potret tentang Ji Dullah menjadi menarik karena penggunaan bahasa Jawa dan Madura menjadi medium untuk menyampaikan gagasan-gagasan dan dialektika wacana di dalam kesukuan tertentu atau dialektika antar suku bangsa di wilayah Tapal Kuda. Kajian terhadap penggunaan bahasa lokal ini juga dapat menjadi tinjauan yang menarik untuk memahami konflik dan permasalahan bahasa yang sering terjadi di wilayah Tapal Kuda.

Keunikan yang diusung film Ji Dullah ini, menjadi potret bagaimana dinamika subkultur masyarakat Tapal Kuda direpresentasikan pada sebuah film. Subkultur merujuk pada pengertian yang ditawarkan oleh Dick Hebdige adalah sebuah perlawanan dari kenormalan. Subkultur dapat dirasakan sebagai kebalikan dari kewajaran dengan kritisisme terhadap dominasi pakem-pakem sosial (Hebdige, 1979). Tulisan ini akan mengeksplorasi fenomena subkultur yang disajikan dalam film pendek dengan gaya penyampaian lokal lewat bahasa daerah dan tema-tema yang identik dengan permasalahan yang terjadi di daerah. Keunikan ini juga menjadi sebuah tawaran tersendiri pada kebaruan kajian, terutama karena akan membandingkannya dengan bagaimana budaya sinema di Indonesia yang telah dipaparkan sebelumnya.

2 Metodologi

Untuk menemukan bagaimana dinamika subkultur direpresentasikan dalam film Ji Dullah, maka penulis melakukan pengamatan mendalam terhadap film tersebut. Metode pengamatan terhadap obyek dan fenomena berdasar pada kegelisahan terhadap suatu permasalahan, untuk mendapatkan temuan hal-hal yang menarik dan berhubungan dengan kajian. Penelaahan ini merupakan bagian dari kajian tekstual film. Penulis memilih analisis wacana kritis (critical discourse analysis) sebagai pendekatan untuk membedah apa-apa yang tidak nampak secara lugas pada film. Sesuatu yang tersembunyi, yaitu tentang bagaimana dinamika subkultur

dihadirkan, bagaimana teks tersebut ketika merepresentasikan wajah sosial budaya masyarakat, sehingga menjadi sebuah potret yang berbeda di dalam budaya sinema di Indonesia.

Analisis wacana kritis adalah pendekatan konstruktivis sosial yang meyakini bahwa representasi dunia bersifat linguistis diskursif, makna bersifat historis dan pengetahuan diciptakan melalui interaksi sosial. (Jorgersen dan Philips. 2007). Pendekatan ini tentu membutuhkan data-data yang komprehensif untuk membedah sebuah teks, dan bagaimana relasi teks tersebut dengan realitas. Untuk itu, selain melakukan pengamatan terhadap film sebagai teks, penulis juga melakukan wawancara kepada sutradara film Ji Dullah. Pandangan seorang sutradara juga cukup diperhitungkan dalam kajian ini. Perspektif sutradara terhadap dinamika yang ada dalam masyarakat, sampai diangkat menjadi sebuah film, tentu juga membutuhkan penelaahan lebih lanjut. Terutama untuk menemukan bagaimana dunia direpresentasikan di dalam teks film, melalui linguistis diskursif, tinjauan historis, dan pengetahuan-pengetahuan yang lahir dari interaksi sosial sang sutradara. Oleh sebab itu, wawancara mendalam terhadap sutradara juga dilakukan untuk meluaskan perspektif kajian serta menguatkan hipotesis.

Wawancara terhadap sutradara dilakukan secara langsung, bertatap muka, dengan menyodorkan beberapa pertanyaan kunci. Penulis tidak membatasi pada pertanyaan-pertanyaan tertentu, tapi juga membuka peluang bagi lahirnya pertanyaan-pertanyaan baru yang muncul pada saat wawancara dilakukan. Penulis merekam seluruh wawancara, kemudian mendengarkan kembali hasil wawancara, memilah data wawancara yang sesuai dan dapat berkontribusi terhadap penelitian, kemudian mengkategorisasinya menjadi data-data sebagai tinjauan untuk analisis terhadap permasalahan. Wawancara tersebut dilakukan di kampus Universitas Jember.

3 Hasil dan Pembahasan

Perubahan peta perfilman yang telah dijelaskan sebelumnya memungkinkan bahasa daerah lokal, tidak lagi hanya ada dalam komunikasi sehari hari tapi juga hadir pada film. Ji Dullah yang sejak menit pertama sampai akhir mengusung bahasa campuran Jawa dan Madura ini menjadi potret penting bagaimana kedua suku yang cukup dominan di wilayah tapal kuda tersebut berinteraksi.

3.1. Film Ji Dullah

Tokoh utama Haji Abdullah Yasin (Ji Dullah) dalam film ini diperankan oleh Ahmad Danial Pratama. Film ini mengisahkan tentang Haji Dullah yang baru saja kembali dari tanah suci, menunaikan ibadah haji yang diidam-idamkan semua orang. Tentu predikat Haji ini adalah sebuah keuntungan besar bagi Haji Abdullah untuk bisa berperan dan menempati posisi penting ditengah masyarakat. Bertepatan dengan momentum itu, sejenak setelah kedatangannya, Haji Abdullah didatangi oleh seorang tim sukses yang mengajaknya untuk mengikuti ajang pemilihan Kepala Desa. Konflik mulai digulirkan ketika Haji Abdullah harus menghadapi hal-hal yang berkebalikan dari pendiriannya sebagai seorang haji, dan seorang muslim. Untuk memenangkan proses pemilihan, promotor kampanye Haji Dullah menyarankan bahwa ia harus menggunakan jasa seorang dukun dalam proses pemenangannya. Dukun dalam film ini, juga menyarankan pada Haji Dullah untuk menggunakan politik uang dan 'serangan fajar' untuk meraih hati pemilih. Hal-hal yang sangat bertolak belakang dari nilai-nilai yang harus dipegang oleh seorang haji; jujur, memegang teguh nilai-nilai Islam dan tidak musyrik. Selain itu konflik dalam film ini juga dibangun dari perbedaan peggunaan bahasa Madura dan bahasa Jawa antara Haji Abdullah dengan tokoh dukun (Margono) yang diperankan oleh Achmad Bachtiar Sejahtera. Karakter Haji Abdullah yang berlatarbelakang Madura dan tokoh dukun yang berlatarbelakang Jawa dibangun dengan stereotype masing-masing suku.

Film yang diproduksi oleh Empatbelas Project pada tahun 2017 ini tidak spesifik menyebutkan lokasi nama desa dimana film tersebut mengambil tempat. Dalam scene pembuka,

tampak iring-iringan konvoi Haji Dullah menggunakan sepeda motor dan mobil yang membawa Haji Abdullah keliling desa. Dari atas mobil *pick-up* Haji Abdullah tampak sibuk melambaikan tangan pada penduduk desa yang dilewatinya. Beberapa warga desa yang ada di sawah menyempatkan diri menghentikan aktivitasnya untuk melihat dan menyapa sang Haji yang baru saja pulang dari tanah suci. Deskripsi yang jamak kita jumpai layaknya kampanye politik seorang calon pejabat publik.

Pada *scene* selanjutnya menggambarkan bagaimana Haji Abdullah mencoba mencuri perhatian jamaah saat memberikan sumbangan pada masjid dan tampak konsentrasi berdoa selepas melaksanakan sholat berjamaah. Cerita bergulir sampai ketika seorang promotor kampanye datang ke rumah Haji Dullah untuk mengajaknya mencalonkan diri menjadi Kepala Desa di wilayah tersebut. Promotor kampanye yang bernama Hayyun (Yoyon) diperankan oleh Rendra Sasongko Adi adalah sosok yang penuh muslihat dan persuasif. Meskipun awalnya Haji Abdullah tidak berminat untuk mencalonkan diri, tapi promotor tersebut berhasil merayu Haji Abdullah untuk mengikuti ajang pemilihan kepala desa dengan mengiming-imingi tanah kas desa yang akan didapat oleh pemenang pemilihan ini. Promotor kampanye juga mengajak Haji Abdullah untuk mendatangi seorang dukun demi memenangkan pencalonan. Kalau Haji Abdullah diposisikan sebagai tokoh utama yang merepresentasikan suku Madura, tokoh dukun bernama Margono ini, merepresentasikan suku Jawa. Dalam scene pertemuan kedua tokoh ini digambarkan pergulatan prinsip seorang haji yang akhirnya harus dikalahkan oleh logika pemenangan politik. Haji Abdullah terpaksa menyetujui penggunaan politik uang dan ‘serangan fajar’ untuk meraih hati para pemilih agar ia dapat memenangkan persaingan, meskipun ia sendiri sedang mengalami kesulitan keuangan.

Di akhir kisah, Haji Dullah kalah dalam pertarungan politik kepala desa. Pemilihan kepala desa dimenangkan oleh Marsa’i yang selama film tidak dihadirkan figurnya, hanya berupa foto yang beredar di perangkat-perangkat kampanye. Istri Haji Dullah yang diperankan oleh Kuspita Sari tampak sedih di akhir film, karena uang mereka habis dan keluarga terpaksa makan hanya dengan nasi putih tanpa lauk. Film diakhiri dengan adegan ketika tokoh Yoyon datang kembali ke rumah Haji Dullah, dan kembali mengajak Haji Dullah untuk mengikuti pemilihan calon Bupati. Dia akhir film ini, Haji Abdullah tampak antusias untuk kembali mengikuti pencalonan Bupati tersebut.

3.2. Wacana Haji Dalam Konteks Sosial

Seorang haji di dalam kultur masyarakat Indonesia dianggap memiliki potensi untuk menjadi sebuah figur yang dihormati. Mereka yang menyandang gelar haji adalah mereka yang sudah menunaikan ibadah Haji di tanah suci Mekkah. Fenomena keberangkatan haji ini sudah ada di Indonesia sejak akhir abad ke 19. Perjalanan ke Mekkah yang pada sejarah awal keberangkatan haji cukup sulit dilakukan, memunculkan sebuah asumsi bahwa mereka yang telah melaksanakan ibadah tersebut adalah sosok yang berhasil secara spiritual. Asumsi keberhasilan ini meliputi penguasaan ilmu agama dan juga kepemimpinan. Seseorang yang telah bergelar haji dianggap menguasai ilmu yang tidak dimiliki oleh orang lain. Wacana inilah yang kemudian berkembang di masyarakat, menganggap bahwa seorang Haji adalah mereka yang dapat menduduki posisi sebagai pemimpin.

Gambar 1: Scene diskusi warga tentang peluang Haji Abdullah untuk mencalonan jadi Kepala Desa.

Dalam film Ji Dullah, predikat haji yang telah diraih oleh Haji Abdullah, adalah sebuah modal sosial. Peluang dan kesempatan haji Abdullah untuk menduduki posisi Kepala Desa yang digambarkan pada scene-scene awal film, menjadi pembicaraan hangat di tengah warga desa. Mereka menyebutkan bahwa, Haji Abdullah layak menjadi pemimpin terutama karena ia sudah bergelar haji.

Pada awal film digambarkan bahwa haji Abdullah tidak tertarik untuk mengikuti pencalonan Kepala Desa, namun akhirnya ia bersedia mengikutinya setelah dipengaruhi oleh Yoyon. Dalam sebuah scene, Haji Abdullah menyatakan bahwa keikutsertaannya dalam pemilihan tersebut adalah untuk menjalankan amanat masyarakat yaitu menyelamatkan desa dari pemimpin yang dzalim sekaligus mengihitungnya sebagai perbuatan untuk amal.

Gambar 2: Potongan scene yang menggambarkan Haji Abdullah memberikan penjelasan pada istrinya atas niatan yang ia pilih untuk mencalonkan diri sebagai kepala desa.

Penjelasan Haji Abdullah kepada istrinya melandaskan pemikirannya pada ajaran agama Islam. Bahwa masyarakat harus dipimpin oleh seseorang yang bijaksana dan tidak dzalim. Selain itu ia juga menganggap pencalonannya sebagi bagian dari usaha untuk mendapatkan amal. Dalam wawancara dengan Sutradara film Ji Dullah, Alif Septian mengatakan bahwa, fenomena semacam ini seringkali ia jumpai pada masyarakatnya. Ia juga mengatakan bahwa seseorang yang ingin menempati suatu posisi kepemimpinan tertentu di lingkungan masyarakat Madura, harus menyandang gelar haji terlebih dahulu. Karena hal ini akan mempengaruhi kepercayaan masyarakat terhadap pemimpinnya.

Alif melanjutkan bahwa, meskipun penggambaran visual di dalam film ini tetap melibatkan imajinasinya, namun penggambaran aspek sosoial budayanya berdasarkan pada realitas sosial. Bahkan menurutnya, seseorang yang sudah Haji akan naik status di lingkungan masyarakatnya meskipun ia tidak memiliki latar belakang pendidikan tinggi maupun belum pernah menjadi santri sebelumnya. Ini mengindikasikan bahwa status haji, memang mendapatkan posisi penghormatan yang sangat tinggi di lingkungan masyarakat.

3.3.Politik Uang dan Fenomena Praktik Paranormal Dalam Kajian Kebangsaan

Politik uang berbeda dengan uang politik (money in politics). Politik uang adalah menggunakan uang dalam politik untuk kepentingan pemenangan kelompok tertentu, dengan memanipulasi pertimbangan rasional para pemilih aktif untuk mendukung salah satu kubu tertentu dalam suatu kontestasi politik. Sedangkan uang politik adalah uang yang dianggarkan dan digunakan untuk kepentingan politik, seperti kampanye, kandidat, partai politik, dan lain lain. Fenomena politik uang Ini merupakan praktik yang sering terjadi dalam ranah politik di tanah air.

Dalam salah satu scene di film Ji Dullah menggambarkan bagaimana seorang haji tetap menggunakan politik uang untuk pemenangan pencalonannya menjadi kepala desa.

Digambarkan Haji Abdullah datang dari rumah ke rumah, untuk menyerahkan amplop berisi uang yang dikenal sebagai ‘serangan fajar’. ‘Serangan fajar’ adalah sebuah adagium yang jamak dikenal pada masyarakat Indonesia, yaitu membagi-bagikan uang kepada para calon pemilih, pagi hari tepat sebelum pemilihan umum dilakukan. Praktik inilah yang dalam film ini digambarkan sebagai ironi karena mampu merekam aktifitas penggunaan politik uang oleh seorang Haji yang notabene mempunyai posisi dan derajat ilmu agama yang tinggi. Konfrontasi tersebut digambarkan sangat apik dalam film tersebut sebagai potret kultur sosial masyarakat. Seorang haji, membagi-bagikan uang, sambil mengatakan: “Jangan lupa, Abdullah Yasin, pilih nomor 2 ya!”

Gambar 3: Potongan scene ketika Haji Abdullah melakukan ‘serangan fajar’ dengan membagi-bagikan uang kepada warga agar memilihnya dalam pencalonan kepala desa.

Selain itu praktek paranormal seperti dukun juga cukup dikenal di Indonesia. Dukun atau “orang pintar” adalah sebuah istilah yang secara umum dipahami dalam pengertian orang yang mimiliki kelebihan dalam hal kemampuan supranatural yang menyebabkannya dapat memahami hal tidak kasat mata serta mampu berkomunikasi dengan arwah dan alam gaib, yang dipergunakan untuk membantu menyelesaikan masalah di masayarakat, seperti gangguan penyakit, gangguan sihir, kehilangan barang, kesialan , dan lain lain (Sartini; Putra; Shri; 2017).

Haji Abdullah sebetulnya menolak untuk menggunakan uang dalam aktivitas politiknya. Namun saran dari dukun tetap ia percaya apabila ingin memenangkan pemilihan kepala desa. Pada gambar berikut ini terekam bagaimana interaksi antara Haji Abdullah, Yoyon, dan Margono (dukun):

Gambar 4: Potongan scene ketika Haji Abdullah dan Yoyon bertemu dengan Margono, dukun di desa tersebut.

Dalam *scene* tersebut Margono mengatakan bahwa ada 3 hal yang harus Haji Abdullah lakukan yaitu; kampanye keliling kampung, mengadakan pesta rakyat dan yang terakhir adalah membagi-bagikan uang kepada masyarakat. Awalnya Haji Abdullah, menolak dan mangatakan: "Aku nggak mau buang-buang uang, Yon! Mubadzir itu namanya! Dosa!". Scene ini juga memberikan narasi yang menarik tentang penolakan Haji Abdullah terhadap cara-cara politik yang tidak sesuai dengan ajaran agama. Namun pada akhirnya, Haji Dullah tetap menggunakan cara-cara yang diajarkan dukun tersebut, karena melihat calon lain cukup populer dan berpotensi memenangkan pencalonan.

Beberapa scene yang telah dipaparkan diatas, menunjukkan bahwa penggunaan politik uang, praktik aktivitas dan kepercayaan terhadap paranormal (dukun), merupakan suatu fenomena yang berhubungan dengan kultur kebangsaan. Meskipun ada aturan dan Undang-Undang yang mengatur tentang tindakan kampanye, tetapi cara-cara pemenangan yang tidak legal seperti itu masih kerap terjadi dan dapat ditemui di dalam lingkungan masyarakat. Meskipun seseorang sudah mendapatkan gelar haji dan mendapatkan kepercayaan masyarakat, namun masih tidak cukup percaya diri dalam pemenangan kontestasi politik.

3.4. Kultur Lokal dalam Film Lokal

Sudah selayaknya ketika industri film tidak lagi hanya berpusat pada kota besar seperti Jakarta, kemudahan akses pada produksi film di daerah berpeluang menyerap sebanyak-banyaknya kultur lokal. Diantaranya adalah dengan cara mengadaptasi kultur lokal menjadi nafas dalam film. Ji Dullah adalah salah satu film yang berhasil menceritakan kultur lokal yang ada di wilayah pedesaan utamanya area Tapal Kuda.

Dalam salah satu scene misalnya, Yoyon mendatangi haji Abdullah untuk mengajaknya ikut serta dalam pencalonan Kapala Desa dengan memberikan iming-iming berupa tanah kas desa seluas 20 hektar. Contoh lain adalah ketika film ini menceritakan tentang tradisi pesta makan-makan yang diselenggarakan di rumah calon kepala desa. Kedua contoh tersebut dapat menjadi gambaran bagaimana kultur lokal diadaptasi dan direpresentasikan dalam film. Hak atas tanah kas desa bagi Kepala Desa misalnya, jelas tidak dapat kita temui pada model pemerintahan di kota besar karena tidak tersedianya lahan seperti di desa.

Gambar 5: (Kiri) Potongan scene ketika Yoyon mendatangi Haji Abdullah dan merayunya untuk mencalonkan diri menjadi Kepala desa dengan iming-iming tanah kas desa seluas 20 hektar. (Kanan) Potongan scene saat warga menceritakan acara pesta makan-makan yang diselenggarakan di rumah Marsa'i, lawan politik Haji Abdullah.

Kultur lokal yang unik tadi ternyata meskipun diserap dalam film karya lokal seperti Ji Dullah, namun masih mampu mendapatkan perhatian penonton di berbagai kota lain. Dari penuturan Alif pada saat wawancara dilakukan, salah satu hal yang menarik adalah ketika film Ji Dullah bertemu penontonnya di Jawa Barat dan Medan. Penonton disana masih tetap bisa menikmati film dan ikut tertawa meskipun hanya memahami dialog dari terjemahan / subtitle. Menurut Alif mereka bisa menerima kelucuan komikal dari *gimmick*, ekspresi wajah dan bagaimana menyampaikan kelucuannya dengan apa adanya. Penyajian pesan tentang kekhasan kultur di wilayah Tapal Kuda berhasil disampaikan dengan teknik komedi yang menarik. Ji Dullah seperti potret laboratorium kultural masyarakat yg ada di Madura, tapi juga dapat terjadi dan dijumpai secara general pada masyarakat dan suku lain di Indonesia.

Alif juga menyebutkan komentar dari salah satu juri dalam Festival Video Edukasi yang menyatakan bahwa; "Film ini adalah karya yang sangat jujur dan sangat penting, karena karya ini bisa mendobrak simbol-simbol Islam yang selama ini sangat dijunjung tinggi, namun dikemas dan disajikan dalam bentuk guyonan film komedi. Film ini juga berhasil membuat penonton menertawakan dirinya sendiri. Meskipun film ini mengusung isu-isu yang berhubungan dengan suku dan agama, tetapi tidak mengarahkan pada sentimen dan konflik, justru malah sangat menghibur.

3.5. Dinamika Subkultur dalam Budaya Sinema

Permasalahan yang acap kali ditemui dalam industri film di Indonesia adalah tidak akuratnya rekaman atas kultur sosial di dalam produk audio visualnya. Salah satunya adalah dalam penggunaan bahasa. Acapkali ditemui film-film yang mengambil setting lokal atau memunculkan tokoh yang berlatar belakang dari suatu lokalitas kesukuan tertentu, tapi tidak mampu dikemas penyajiannya secara natural atau hanya berdasar pada stereotipe-stereotipe tertentu. Industri film juga masih saja memaksakan menggunakan aktor dan aktris kelas nasional yang notabene bukan berasal dari suatu lokus sosial budaya yang sesuai dengan tokoh yang diperankannya. Akibatnya adalah muncul kejanggalan-kejanggalan yang sangat terasa utamanya pada dialek pada dialog dan penghayatan peran.

Alif Septian dalam wawancara mengatakan bahwa proses kreatif pembuatan film Ji Dullah sangat cair. Produser memberikan kebebasan eksplorasi ide dan penyampaian cerita melalui adegan-adegan tertentu yang dianggap merupakan representasi dari realitas lingkungan kehidupan sutradara. Alif menyatakan bahwa tema pemilihan kepala desa merupakan fenomena yang menarik dan ia ingin mencoba untuk memperlihatkan sisi lain dari tokoh-tokoh Madura, yang apabila di film lain seringkali hanya ditampilkan dengan figur tokoh tukang sate, pengumpul besi tua, dan stereotipe lainnya.

Alif juga memilih menggunakan aktor dari orang-orang yang memang sehari hari menggunakan bahasa Jawa-Madura untuk mendapatkan karakter dialek dalam dialog film secara akurat. Ia juga mencontohkan film lain yang berlatar masyarakat Madura tapi diperankan oleh aktor nasional yang bukan berlatar belakang Madura. Dalam film tersebut Alif menilai, ada adegan mengobrol antara bapak dan anak yang tidak mencerminkan kultur Madura karena disampaikan dalam Bahasa Indonesia. Merujuk pada pengalaman dalam lingkungan sosial kehidupannya, Alif menceritakan bahwa, obrolan serius antara bapak dan anak, dalam lingkungan Madura-nya justru akan disampaikan dengan bahasa Madura. Karena pada saat itulah emosi dan ekspresi yang

mendalam dapat disampaikan dengan jujur. Bahasa sehari hari, yaitu bahasa daerah dengan dialek yang kental menjadi ciri komunikasi yang apa adanya.

Gambar 6: Potongan scene yang menggambarkan perbedaan penggunaan bahasa dan disampaikan dengan dialek dan kekhasan karakter tokoh sesuai dengan latar belakang faktual para pemain.

Alif juga memberikan contoh cek-cok antara orang Madura dan Jawa dalam realitas sehari-hari. Meskipun kehidupan kedua suku tersebut sangat dekat dan bertetangga namun masih sering terjadi konflik karena adanya sentimen dari masing-masing suku. Menurut Alif, ketika terjadi cek-cok, mereka tetap menggunakan bahasa suku masing masing untuk meluapkan emosinya. Mereka tetap membawa identitasnya sendiri-sendiri, suku Jawa menggunakan bahasa Jawa, dan suku Madura menggunakan bahasa Madura.

Inilah salah satu contoh rekaman yang akurat tentang fenomena sosial budaya masyarakat. Melalui penggunaan bahasa daerah dari para pemain yang melekat dengan kultur daerah tersebut, film dapat berkomunikasi kepada penonton dan menyajikan penyampaian pesan secara akurat. Pada contoh lain penulis dapat menemukan karakter komunikasi yang sangat unik yang disampaikan dengan gaya komedi khas lokal. Misalnya adalah penggunaan beberapa kata yang dalam bahasa Madura hampir mirip pelafalannya, dan dijadikan materi komedi film. Atau contoh lain ketika Yoyon menjelaskan arti kata Yugo, dengan Yoga yang diartikan sebagai “anak”. Juga ketika Margono mengatakan biaya profesi dukunnya adalah 500 (dalam bahasa jawa) namun disalahpahami sebagai limaratus rupiah, bukan lima ratus ribu. Semuanya disajikan dalam bingkai komedi humor khas lokal. Karakter dan dinamika subkultur inilah yang sulit dijumpai pada film-film yang dihasilkan oleh rumah produksi dari kita besar seperti Jakarta. Kelucuan yang khas ini hanya dapat ditemui dalam sajian film lokal yang memang diproduksi oleh orang lokal dan diperankan oleh orang lokal.

4 Kesimpulan

Industri film Indonesia menemukan bentuk yang berbeda dalam perkembangannya, terutama ketika film tidak lagi hanya diproduksi di kota-kota besar, namun juga diproduksi oleh orang-orang di daerah, dengan mengangkat tema sosial budaya daerah. Film-film lokal ini mampu membawa isu lokal ke dalam produk audio visual yang tetap dapat dinikmati oleh penonton dari berbagai daerah di Indonesia. Film Ji Dullah merupakan salah satu film yang berhasil merekam dinamika subkultur masyarakat berbahasa Jawa dan Madura di wilayah Tapal Kuda. Dengan menghadirkan bahasa lokal sebagai bahasa utama dalam film, Ji Dullah menyampaikan kekhasan tipikal masyarakat lokal dengan cara yang unik dan lucu. Meskipun mengangkat tema tentang agama, politik, dan kesukuan, film ini tetap dapat dinikmati dan menghibur. Film Ji Dullah berhasil merekam dengan baik wacana haji dalam konteks sosial, politik uang, fenomena paranormal dukun, dengan tetap mempertahankan ciri khas kultur lokal di dalam film lokal. Setelah dikaji, film ini tetap mempertahankan nilai-nilai kebangsaan dengan menyajikan kekuatan dialektika dinamika subkultur dalam budaya sinema di Indonesia. Film ini juga menjadi pembeda

dari fllm-film lain yang selama ini produksinya lebih banyak dilakukan di kota-kota besar di Indonesia.

Daftar Pustaka

Hebdige, Dick. 2002. *Subculture: The Meaning of Style*. Methuen & Co. Ltd. 1979 Published in Taylor & Francis e-Library.

Islami, Mayarani Nurul. 2011. Representasi Masyarakat Urban Jakarta Dalam Film Jakarta Maghrib. *Jurnal Commonline* Departemen Komunikasi Universitas Airlangga. p. 84-95

Jorgersen and Phillips. 2007. *Feminist Critical Discourse Analysis and Children's Fantasy Fiction*. Finland

Sartini, Sartini dan Ahimsa Putra, Heddy Shri. 2017. Redefining The Term of Dukun. *Humaniora*. 29 (1): 40-60.

Yudhistira, Michael Deny. Artikel Komunitas Bioskop Komunitas di Sleman DI Yogyakarta, Universitas Atma Jaya Yogyakarta, 2014-2015.

https://www.jawapos.com/entertainment/music-movie/20/09/2016/warkop-dki-reborn-jadi-film-indonesia-terlaris-sepanjang-masa diakses pada 10 Oktober 2018 pukul 22.15 WIB

http://filmindonesia.or.id/movie/viewer/2016#.W8LyQa2B3GI diakses pada 10 Oktober 2018 pukul 23.05

http://wtimes.id/view-article/4/598/3-penguasa-bioskop-di-indonesia-berbagi-popcorn-untuk-pecinta-film diakses pada 11 Oktober pukul 13.45 WIB

https://fve.kemdikbud.go.id diakses pada 11 Oktober pukul 16.10 WIB

Sumber lain:

Wawancara dengan Alif Septian Raksono pada 14 September 2018 pukul 14.30 WIB.

RUANG IMAJINASI DALAM
URBAN DAN INFRASTRUKTUR

“Ini Kitong Pu Tanah”
Perjumpaan Ruang Hidup Orang Papua dan Kapitalisme Global

Akhmad

Tanah bukan ruang hampa tanpa makna, tanah menjadi bagian yang tidak terpisahkan dalam narasi kehidupan manusia. Tanah menjadi properti budaya “Ini Kitong Pu Tanah” yang dapat menceritrakan tentang asal mula kejadian manusia. Bagi orang Papua, tanah menjadi narasi yang paling sakral dalam kebudayaan manusia, sebab tanah dipersonafikasi menjadi rahim bagi seorang ibu, yang mengandung dan kemudian melahirkan kehidupan bagi orang Papua. Sakralisasi tanah tersebut menjadikan tanah sebagai identitas abadi yag sangat dijunjung tinggi bagi orang Papua. Tulisan ini merupakan suatu usaha untuk melihat relasi perjumpaan orang Papua dengan kekuatan ekonomi global yang mencaplok ruang hidup manusia. Dalam perjumpaan tersebut, ada titik-titik perjumpaan yang strategis berperan besar dalam proses pembentukan identitas orang Papua. Mereka mengalami praktik dominasi baik secara politik, ekonomi, dan kultural. Korporasi global ini secara politik ekonomi adalah sosok “leviathan baru” yang melampaui negara dan bahkan memiliki kekuasaan melampau imajinasi negara. Perjumpaan ini pula yang menyeret orang-orang Papua masuk dalam jaringan global perdagangan, percaturan politik, interaksi sosial, interaksi kebudayaan, dan munculnya cultur hybrid yang begitu rumit seperti sekarang ini. Ulah korporasi global atau perusahaan-perusahaan besar bermodal besar di garis depan perluasan ekonomi ini mau tidak mau membuat adat diuji kelenturannya. Di satu sisi adat harus berpihak pada keutuhan komunitas, tapi di lain pihak godaan-godaan kapital juga semakin dahsyat yang kesemuanya harus dihadapi dengan kecermatan dan keluwesan. Sampai di sini dapat dilihat bahwa mungkin saja adat masih biasa menangani urusan tertentu dalam rangka menata kehidupan berkomunitas. Akan tetapi bagaimanapun adat tidak bisa lepas dari permainan kaum kapitalis yang cenderung menggurita. Ini karena adat berurusan dengan tanah, dan tanah sudah menjadi komoditas. Kecenderungan menggunakan adat untuk melakukan tawar-menawar (bargaining) menjadi wacana umum. Bahkan nalar Otonomi Khusus dapat dilihat sebagai bentuk lain dari aksi bargaining dan penyanderaan atas nama adat dan putra daerah. Kehadiran negara dalam bentuk pemerintah dan politik otonomi biaya tinggi (Otonomi Khusus) bukan memperbaiki masalah tetapi memperumit persoalan. Koentjaraningrat (1975), menyebutkan bahwa setelah merdeka, Indonesia yang terdiri dari berbagai macam suku bangsa mulai terhubung dengan globalisasi. Dari sini berpotensi terjadinya krisis akulturasi, di mana komunitas yang masih memegang nilai nilai tradisional harus berhadapan langsung dengan dunia modern yang serba terbuka dan terhubung. Untuk itu Koentjaraningrat menyatakan perlunya “jiwa-jiwa baru” untuk mengisi kemerdekaan Indonesia. Jiwa-jiwa baru tersebut adalah ke-Indonesia-an yang mengakar pada tradisi tetapi memiliki orientasi yang sama-sekali baru, yakni nasionalisme. Dalam kasus Papua pada umumnya, “jiwa-jiwa” baru tidak tumbuh, yang muncul adalah pengerasan primordialisme putra daerah sebagai kendaraan untuk dapat terlibat dalam kancah perebutan sumber daya. Apa yang terjadi pada orang masyarakat suku di Papua pada umumnya mungkin juga terjadi pada banyak komunitas di seluruh Indonesia, di mana nasionalisme yang dicita-citakan ternyata tidak tumbuh, Indonesia hari ini bukanlah sebuah negara melainkan arena perebutan yang bergerak sesuai kehendak pasar.

1. Pendahuluan

Globalisasi merupakan momen-momen penuh perubahan yang penuh friksi yang kreatif tidak terduga dan dapat memporak-porandakan lingkungan dan warisan sosial budaya (Laksono, 2011:19). Globalisasi terjadi sebagai sebuah proses yang kontradiktif dan tidak seimbang, di mana terjadi berbagai polarisasi (di bidang ekonomi, politik, hukum, dan sosial). Konsekuensi yang tidak bisa dielakkan dari pertemuan itu adalah kemungkinan konflik nilai-nilai sosial budaya. Tsing (2005) menganalogikan perjumpaan itu, seperti roda yang bisa berputar karena perjumpaanya dengan permukaan jalan, roda yang berputar-putar di udara tidak akan ke mana-mana.

Di Papua gesekan-gesekan dari pertemuan itu telah banyak menimbulkan konflik yang berdarah-darah. Hal ini dipicu karena adanya logika yang berbeda antara kepentingan global dan budaya masyarakat yang hidup dalam tatanan berburu dan meramu. Perjumpaan antara dua kebudayaan yang berbeda menimbulkan persoalan. Persoalannya, bukan saja mampu tidaknya individu setempat untuk mengadopsi teknik-teknik kerja baru, melainkan juga persoalan kompetisi sesama suku-suku di Papua, antara penduduk asli dengan pendatang untuk mengakses sumber-sumber ekonomi baru yang pada hakikatnya juga dibuka oleh pendatang, serta persoalan pengembangan nilai-nilai baru yang sesuai dengan sifat sumber daya modern yang dikompetisikan secara global. Hal ini semakin rumit dan kompleks dengan munculnya kesenjangan yang tidak terkendali dan tidak seimbang.

Konflik yang terjadi tidak hanya sekadar bersumber dari munculnya kesenjangan yang melahirkan kecemburuan sosial. Konflik sesungguhnya juga berakar pada nilai-nilai sejarah politik ekonomi sejak zaman kekuasaan pemerintah kolonial hingga kelahiran korporatisme negara atas sumber daya alam sejak zaman pemerintahan Orde Baru hingga era reformasi Indonesia (Suyanto, 2010). Menurut Tsing (1998:34), dalam sistem politik Indonesia kesenjangan terbentuk antara pemerintah dan rakyat. Kesenjangan ini sebagian disebabkan oleh warisan pemerintah kolonial yang memisahkan masyarakat dan negara. Kolononialisme Belanda, misalnya, menerapkan konsep diferensiasi “etnis” sebagai ciri pemerintahan negara, melakukan kodifikasi hukum adat dan menetapkan batas-batas teritorial masyarakat setempat (Tsing, 1998: 56).

Tulisan ini berusaha melihat relasi perjumpaan orang Papua, dalam hal ini Suku Sumuri, dengan kekuatan ekonomi global yang mencaplok ruang hidup manusia. Dalam perjumpaan tersebut, ada titik-titik perjumpaan yang strategis berperan besar dalam proses pembentukan identitas orang Papua. Mereka mengalami praktik dominasi baik secara politik, ekonomi, dan kultural. Korporasi global ini secara politik ekonomi adalah sosok kekuatan baru yang melampaui Negara. Perjumpaan ini pula yang menyeret orang-orang Papua masuk dalam jaringan global perdagangan, percaturan politik, interaksi sosial, interaksi kebudayaan, dan munculnya *culture hybrid* yang begitu rumit seperti sekarang ini.

2. Metodologi

Penelitian ini menggunakan metode etnografi. Etnografi berkonsentrasi pada detail kehidupan lokal dan pada saat yang sama mengaitkan mereka dengan proses-proses sosial yang lebih luas (Barker, 200:29-30). Untuk mencapai maksud tersebut, peneliti berpegang pada prinsip “insight-stimulating”, yaitu bebas mengamati objek, menjelajah, dan berusaha menemukan wawasan baru sepanjang jalan atau terus-menerus melakukan formulasi ketika informasi-informasi ditemukan. Cara ini menurut James P. Spardley (2006) dapat memberikan penjelasan yang bersifat integratif dan dari sudut pandang penduduk asli. Metode ini mengharuskan saya untuk tinggal di lapangan, hidup bersama masyarakat, yang dijadikan subjek penelitian. Selain itu, aspek kesejarahan (prosesual) menjadi poin perhatian peneliti untuk mengetahui keadaan sosial yang terjadi, sebelum dan pasca-masuknya kekuatan politik dan ekonomi global dalam kehidupan masyarakat lokal. Data dikumpulkan dengan menggunakan metode pengamatan

terlibat (*participant observation*) dan wawancara mendalam (*indepth interview*) dan melalui penelusuran kepustakaan.

Pengamatan terlibat digunakan untuk melihat secara langsung aktivitas dan perilaku mereka sehari-hari. Dari hasil pengamatan terlibat akan dibangun pertanyaan-pertanyaan agar diperoleh alasan logis yang mengesahkan tindakan dan perilaku mereka. Di samping itu, peneliti juga tidak melupakan sumber informasi lainnya diperoleh dengan cara menelaah hasil pencatatan dan pelaporan yang relevan.

3. Perjumpaan di Atas Sebidang Tanah

Orang Sumuri merupakan salah satu etnik yang mengklaim diri sebagai penduduk asli dan pemilik tanah hak ulayat kawasan pesisir pantai selatan Teluk Bintuni. Representasi identitas orang Sumuri sebagai masyarakat hukum adat Papua menguat setelah Papua mendapat perlakuan khusus melalui kebijakan Otonomi Khusus dari pemerintah pusat. UU Otonomi Khusus Pasal 1 huruf (t) mendefinisikan masyarakat adat sebagai masyarakat yang berasal dari kelompok etnis Melanesia dan atau mereka yang diterima dan diakui masyarakat asli oleh komunitas adat Papua setempat. Kebijakan Otonomi khusus ini menjadi titik tolak bagi pengakuan hak-hak masyarakat, khususnya pengakuan atas tanah hak ulayat.

Orang Sumuri, seperti orang Papua pada umumnya mengenal dua pola kepemilikan atas tanah adat dan segala isinya, yaitu hak kepemilikan secara “komunal” dan “klan”. Hak kepemilikan komunal, yaitu hak yang dimiliki, dikuasai, dimanfaatkan, dinikmati, diusahai oleh sekelompok manusia yang hidup dalam suatu wilayah tertentu yang disebut dengan masyarakat hukum adat. Kepemilikan yang disertai dengan batas kewenangan atas wilayah sumber daya tanah tersebut berasal dari konsensus para nenek moyang mereka yang diwariskan kepada generasi berikutnya lewat sistem pewarisan yang mengikuti garis kekerabatan patrilineal. Ini berarti hak waris jatuh kepada anak laki-laki.

Hal terpenting dalam sistem kepemilikan hak ulayat adalah larangan menjual dan hanya dapat dipinjamkan (Wenehen, 2005; Lumintang, 2006; Frank, 2009). Berdasarkan kepemilikan ini, maka semua tanah yang akan dimanfaatkan untuk kepentingan bersama baik untuk kalangan internal maupun untuk pihak luar, membutuhkan kesepakatan bersama dalam masyarakat hukum adat. Untuk penggunaan tanah klan, diperlukan persetujuan diantara tetua klan dengan anggota dalam masyarakat hukum adat.

Lantas, bagaimana orang Sumuri memperoleh hak ulayatnya? Menurut pengakuan mereka, pada awalnya, hak ulayat yang dimiliki kelompok marga tidak memiliki batas-batas yang jelas karena kehidupan mereka yang berpindah-pindah. Apa yang kemudian disebut tanah hak ulayat adalah tempat yang pernah dijadikan oleh leluhur mereka sebagai wilayah untuk mencari makanan, berburu, meramu. Tanah yang awalnya tak bertuan kemudian diberi tanda-tanda. Batas-batasnya ditentukan dengan menggunakan tanaman, batu, pohon, batas air keruh dan batas air jernih. Dari sanalah mereka menarik garis bentangan untuk menentukan hak ulayat dan diceritakan dari generasi ke generasi berikutnya.

Orang Sumuri berpandangan bahwa tanah, laut dan pesisir laut adalah basis-basis sumber daya ekonomi subsistensi yang harus dipertahankan karena menyangkut generasi berikutnya. Namun pada praktiknya dalam perjalanan sejarah perjumpaan orang Sumuri dengan kekuatan modal asing, klaim atas tanah adat menjadi paradoks. Dengan berbagai manuver, orang-orang Sumuri terus mewacanakan identitas kulturalnya ketika berhadapan dengan jaringan kekuatan ekonomi global yang mengeksploitasi sumber daya alam mereka.

Penggunaan tanah hak ulayat untuk permukiman atau pun untuk keperluan ekonomi di kalangan sesama orang Sumuri tidak dipermasalahkan asalkan terlebih dulu meminta izin kepada klan pemiliknya. Dengan adanya hak-hak ulayat atas tanah tampak melebar itu, di kawasan Teluk Bintuni, nyaris tidak tanah sejengkal pun yang tidak bertuan. Substansi pengakuan atas kepemilikan lahan atau hak ulayat ini ialah penguasaan atas sumber daya alam, terutama yang menghasilkan bahan makanan yang dibutuhkan bagi kelangsungan hidup komunal.

Saat ini semakin banyak perusahaan ektraktif yang berskala multinasional terlibat dalam kontestasi memperebutkan sumberdaya alam Sumuri. Hal ini dapat terlihat misalnya dari pengalaman saya pada tanggal 27 November 2007, ketika berada di distrik Babo untuk suatu kerja lapangan. Hari itu saya menemukan keramaian yang tidak biasa terjadi. Polisi, Tentara Angkatan Darat, Marinir, dan sejumlah tentara bule berjaga-jaga hilir-mudik di dekat bandara Babo. Tidak seperti biasanya, para Muspida seperti Kepala Distrik, Kapolsek, Danramil melakukan koordinasi di Babo. Saya mendapatkan penjelasan dari salah seorang aparat Distrik Babo, bahwa mereka sedang mempersiapkan kedatangan pangeran Andrew dari Inggris. Sang Pangeran betul-betul berkunjung ke Tanah Merah Baru.

Kehadiran pangeran Inggris di Babo itu luput dari mata wartawan, karena memang sangat dirahasiakan. Bahkan saya mendengar cerita bahwa petinggi di tingkat kabupaten dan propinsi pun tidak semuanya mengetahui kehadiran pangeran dari Inggris itu. Hal yang pasti bahwa misi rahasia sang pangeran menunjukkan betapa pentingnya Sumuri–sebuah desa kecil di sudut Papua–bagi investasi modal Kerajaan Inggris Raya.

Perjumpaan pertama masyarakat suku di bentangan pesisir selatan Teluk Bintuni, termasuk orang Sumuri dengan orang Eropa yang terjadi pada abad ke-19, merupakan suatu peristiwa penting terutama ketika orang Eropa memperkenalkan uang. Peristiwa ini sangat penting dan menjadi babak baru dalam kehidupan sosial orang Sumur memasuki hubungan-hubungan sosial yang transaksional. Sejak jaman kolonial Belanda peneyelesaian masalah tanah hak ulayat selalu diselesaikan dengan perantaraan uang (Sumardjono, 2008:185). Dengan demikian, sejak saat itu orang Papua sedikit-demi sedikit telah belajar bahwa tanah hak ulayat mereka dapat dijadikan komoditas yang dapat dipertukarkan dengan uang. Dengan kata lain, tanah adat atau tanah hak ulayat adalah komoditi berkah alam yang tidak diproduksi, tapi dapat digunakan untuk mencapai tujuan. Proses yang terjadi kemudian adalah pertukaran (jual-beli) yang sebenarnya tidak adil dan merugikan masyarakat setempat

3.1. Perubahan Makna Tanah

Secara tradisional orang-orang Sumuri menggunakan istilah kineti untuk menyebut tanah adat mereka secara umum. Konsep ini mengacu pada tanah adat bagian dengan tubuh manusia. Secara simbolis kineti ini diperlakukan sebagai bagian dari kelengkapan badan manusia, tanah dan tubuh adalah satu. Jelas sekali bagian tubuh yang satu tidak mungkin dipisahkan dengan bagian tubuh yang lain. Artinya tanah bukanlah sesuatu yang bisa dikaling-kapling atau diperjual-belikan. Tanah adalah milik bersama, satu tubuh yang utuh.

Akan tetapi sekarang ini orang-orang Sumuri lebih sering mengibaratkan tanah adat atau tanah hak ulayat mereka sebagai “anak gadis”, sedangkan perusahaan dibayangkan sebagai seorang pemuda yang akan meminangnya dengan mas kawin tertentu. Berbeda dengan “kineti” yang merupakan bahasa lokal, maka “anak gadis” jelas berasal dari bahasa Indonesia. Artinya memang ada cara baru, dan budi bahasa baru, dalam memaknai tanah.

Dengan menganalogikan tanah sebagai seorang “anak gadis”, maka orang Sumuri membayangkan tanah adatnya itu sebagai sesuatu yang disayangi, tetapi dapat dipinang oleh pihak lain, sejauh memenuhi persyaratan yang mereka kehendaki. Akan tetapi sebagai mana

layaknya anak gadis, meskipun tanah adat telah beralih kepemilikian atau alih fungsi, maka tetap ada perasaan bahwa “anak gadis” masih bagian dari komunitas, walaupun sifatnya terbatas. Akibatnya, tanah adat baik yang sudah alih kepemilikan maupun yang akan digunakan oleh pihak-pihak luar dapat digugat kembali bahkan dituntut untuk dikembalikan atau ganti rugi.

Nilai guna tanah sebagai aset sosial dan budaya dalam sistem perekonomian tradisional orang Sumuri kini mengalami penipisan makna, tergerus oleh nilai tukar komoditas belaka. Komodifikasi tanah adat berarti peluang untuk memperoleh uang yang berlimpah dari hasil penjualan tanah. Uang menjadi kekuatan magis yang dapat mencairkan hubungan kontraktual antara suku-suku pemilik hak ulayat dengan pemodal (kapitalis).

Namun, tidak semua orang memiliki kesempatan yang sama untuk meraup uang yang banyak dari proses komodifikasi tanah adat tersebut. Kesempatan itu terbatas pada kepala suku dan pemimpin klan, mereka yang memiliki kekuasaan dalam pengelolaan sumber daya alam dan sumber produksi yang ada. Mereka adalah orang terdepan yang melakukan kompromi dengan pihak yang membutuhkan tanah. Namun uang berlimpah yang diperoleh dari komodifikasi tanah adat telah membawa friksi dan ketegangan antar-suku dan antar klan di masyarakat Sumuri. Ini adalah salah satu bukti kerugian budaya tengah mereka alami.

Di tanah itulah kemudian PT. GOK menemukan cadangan gas dan kemudian melakukan pengeboran. Konon kabarnya, setiap tanah yang bersertifikat mendapat ganti rugi lahan sebesar dua puluh juta rupiah, di tambah biaya penggantian tanaman-tanaman yang sudah rusak akibat operasi pengeboran. Sedikitnya terdapat 18 sertifikat yang harus dibayar perusahaan kepada pemilik tanah yaitu para transmigran tersebut. Sementara itu, klan Bayuni dan Ateta mendapatkan kompensasi ganti rugi tanah hak ulayat masing-masing sebesar dua ratus juta rupiah, sebagai “uang ketuk pintu”.

Demikianlah puncak krisis menipisnya makna tanah terjadi ketika gelombang besar eksploitasi sumber alam yang menerpa orang Sumuri sejak tiga atau empat dekade terakhir ini. Terjadi pencaplokan tanah adat yang telah mengakibatkan hilangnya sumber-sebagian sumber ekonomi subsisten mereka. Pada titik inilah kesadaran kritis orang Sumuri mulai tumbuh membentuk cara pandang baru dalam merespons hadirnya investasi modal global. Secara kreatif masyarakat memberikan respon atau berusaha untuk dapat beradaptasi terhadap kondisi lingkungan yang terus berubah. Mereka berupaya menyesuaikan diri mengikuti kecepatan perubahan sosial budaya yang sedang berlangsung di sekitar lingkungan sosial mereka. Dengan berbagai strategi dan manuver orang-orang Sumuri terus melantunkan identitas kulturalnya, namun tetap mengacu pada referensi-referensi budaya sebelum datangnya gelombang perubahan dengan cara menuntut pengakuan hak atas tanah hak ulayat mereka.

3.2. Ketegangan antar Klan

Selama Orde Baru banyak kasus konflik antara komunitas dengan perusahaan yang telah merampas dan mencapakkan sistem hak-hak kepemilikan tanah dapat diredam karena perusahaan menggunakan aparata keamanan. Kini, peristiwa-peristiwa konflik lebih mengemuka setelah era reformasi dan menguatnya atmosfir keterbukaan. Suatu lingkungan sosial baru yang harus dihadapi oleh perusahaan-perusahaan ekstraktif karena tidak ada lagi issu lokal. Lantaran koneksinya dengan globalisasi, komunitas-komunitas tempatan nyaris di seluruh dunia, tidak lagi dapat dipahami dalam ruang isolasi yang eksotik (Laksono, 2011:9)

Di pesisir selatan Teluk Bintuni, di wilayah hak ulayat orang Sumuri, tempat beroperasinya perusahaan multinasional dan regional situasinya agak berbeda. Ketegangan dan konflik antara perusahaan dengan orang Sumuri lambat laun bergeser menjadi ketegangan dan konflik dalam kelompok marga, suku, dan kampung Sumuri itu sendiri. Komitmen-komitmen perusahaan

tentang gagasan kemewahan, kesejahteraan diguguat kembali. Mereka terpikat dengan janji-janji yang pernah ditawarkan perusahaan menjadikan orang Sumuri seakan mengalami apa yang disebut alienasi absolut dan barangkali berkelindan dengan pengaruh psikologis cargo cult yang dibawa pada secarik kertas uang. Ketegangan antar klan terus menerus mengalami penajaman. Masing-masing kelompok klan saling mempertanyakan statusnya dan berusaha mencari pembenaran diri dengan membangun argumen-argumen yang sangat subyektif. Komunitas massa yang homogen, penuh keselarasan, ketentraman dalam balutan budaya komunal kini memasuki intraksi sosial yang transaksional, saling mempertentangkan.

Ketegangan antar klan di berbagai level mengiringi perjalanan perusahaan-perusahan pertambangan gas. Melemahnya klan dan aliansi klan dalam persinggungan dengan entitas bisnis dan kapital memunculkan friksi-friksi dalam kancah pendayagunaan peluang ekonomis dalam perekonomian masyarakat Sumuri. Kecenderungan yang terjadi adalah tiap klan memperkuat posisi masing-masing sehingga terjadi ketegangan-ketegangan dalam klan, bahkan konflik di antara mereka terkadang tidak terhindarkan.

Pada hari Jumat 29 Maret 2012, berlangsung pertemuan adat di kampung Saengga, yang bertetangga dengan Tanah Merah Baru. Pada hari itu banyak orang berkumpul di kantor desa Saengga. Aparat desa, tokoh adat, tokoh agama, masyarakat umum laki-laki dan perempuan tua muda dan anak-anak semua datang ke tempat itu. Semua ingin mendengarkan pembicaraan mengenai batas hak ulayat antara warga Agopa dan Ateta. Pertemuan itu difasilitasi oleh Kepala Distrik Sumuri dari Tofoi dan ditemani dua anggota polisi yang menenteng senjata lipat laras panjang yang biasa digunakan oleh polisi. Sumber sengketa adalah salah satu blok yang dieksploitasi oleh perusahaan Genting Oil Kasuri di Blok Rajawali. Blok ini merupakan tanah lapang dan diketahui memiliki potensi gas yang sangat besar. Masing-masing klan mengklaim bahwa blok tersebut adalah milik mereka sendiri.

Negosiasi dan pertemuan sudah sering dilakukan di antara kedua klan, namun tidak mendatangkan hasil. Dicoba mencari pemecahan dengan kembali kepada mitologi, namun ini pun tidak menghasilkan kesepakatan. Bahkan dalam pertemuan itu terjadi ketegangan di antara pendukung marga. Marga Ateta diminta menancapkan bambu dan bersumpah jika memang tanah tersebut milik klan mereka. Klan Ateta tidak bersedia melakukannya.

Ketegangan dalam klan terkait batas hak ulayat tanah adat telah mengiringi perjalan fragmen-fragmen kebudayaan orang Sumuri setelah korporasi-korporasi multinasional mengakuisisi tanah adat mereka. Tercatat, terjadi ketegangan diantara marga Fosa dan Sodefa. Kedua marga itu sama-sama mengklaim kepemilikan tanah hak ulayat atas wilayah kerja perusahaan Genting Oil. Tanah yang dimaksud adalah tanah yang digunakan sebagai basecamp perusahaan Genting Oil. Sebenarnya Genting Oil telah melakukan pemetaan partisipatoris terhadap hak ulayat adat masing-masing marga dan sudah memberi ganti rugi. Marga Fosa dan Sodefa telah bersepakat untuk menerima uang ganti rugi dari perusahaan dalam bentuk sewa tanah sebesar sebesar Rp 585.000.000,00 per tahun. Persoalan muncul ketika salah satu klan merasa perusahan tidak berlaku adil. Menurut klan Sodefa, sewa pada tahun ketiga hanya dinikmati oleh marga Fosa. Klan Sodefa pun protes dan menuntut dilakukannya negosiasi kembali dengan perusahaan.

Team peneliti PSKK UGM (2013) mencatat ketegangan antara marga Bayuni dan Ateta. Kedua marga ini memiliki tanah ulayat yang saling berdampingan dan mempunyai tapal batas yang jelas. Permasalahan muncul ketika Genting Oil berencana membangun sebuah rig di wilayah milik marga Bayuni dan berniat memberi ganti rugi kepada marga itu saja. Namun marga Ateta mengklaim jatah dari pembayaran ganti rugi tersebut. Alasannya, di zaman dulu salah satu dari keluarga Ateta pernah mengadopsi orang Bayuni sebagai anak angkat. Posisi sebagai orang

tua angkat bagi salah seorang anggota marga Bayuni dianggap memberi hak kepada marga Ateta untuk mendapat jatah dari ganti rugi tanah yang diperoleh marga Bayuni.

Beberapa anggota marga Ateta merasa perlu dilibatkan pada saat negosiasi penentuan ganti rugi. Marga Bayuni tidak sependapat dengan marga Ateta, mereka menggangap uang ganti rugi itu adalah murni hak mereka. Karena ketidaksepakatan tersebut, rencana pembangunan rig tersebut tertunda. Untuk mengurai benang kusut sengketa yang terjadi diantara marga Bayuni dan Ateta, pihak pemerintahan distrik Sumuri berinisiatif melakukan musyawarah adat dengan menghadirkan pihak-pihak yang bersengketa bersama sejumlah saksi. Namun demikian pertemuan adat sering kali menemui jalan buntu, bahkan terkadalang dalam pertemuan adat muncul ketegangan-ketegangan baru, mereka saling mengancam dan hanya ada dua kemungkinan yang terjadi yaitu ada yang keluar jadi pemenang atau jadi pecundang.

Untuk keluar jadi pemenang dalam pertikaian mengenai tanah hak ulayat, maka kelompok klan ini mengkostruksi cerita kehidupan mereka sebelum perusahaan datang beroperasi. Mereka membuat cerita bahwa leluhur mereka pernah mendiami wilayah yang diperebutkan. Mereka membuat dokumen-dokumen sejarah leluhur mereka. Bahkan mereka kemudian sering mengunjungi wilayah-wilayah tersebut.

Kasus ketegangan di antara klan Kamisopa dan Sodefa terkait dengan hak kepemilikan tanah ulayat di Kampung Kasah di mana klan Sodefa mengklaim Kampung Kasah adalah miliknya, mereka memasang tulisan “Tanah Ini Miliki Marga Sodefa”. Klan Kamisopa tidak dapat menerima klaim itu, mereka lalu membuat dokumen tentang sejarah kepemilikan kampung Kasah. Dokumen tersebut dibuat oleh anak dari klan Kamisopa menghadapi klaim tanah adat yang dilakukan klan Sodefa.

Perjumpaan eksploitasi sumber daya dengan masyarakat setempat menimbulkan berbagai persoalan bagi masyarakat setempat, baik yang bersumber dari kebijakan perusahaan maupun yang bersumber dari dinamika internal masyarakat. Meskipun demikian, sumber ketegangan lebih banyak diakibatkan oleh adanya kebijakan perusahaan yang tidak memperlakukan masyarakat secara adil. Kebijakan perusahaan yang membangun rumah dan segala fasilitas untuk orang Sumuri menuai protes dari warga di pesisir utara.

Pada awalnya konflik berjalan dengan laten, berupa pertanyaan-pertanyaan tentang komitmen perusahaan yang tertuang dalam AMDAL sampai bersifat manifest ancaman pemblokiran dan penyerangan camp-camp perusahaan. Menurut mereka sendiri bahwa;

> “Sumber ketegangan antara orang Kembaran di pesisir utara dengan orang Sumuri di selatan Teluk Bintuni, disebabkan karena adanya perlakukan tidak adil dari perusahaan. Mereka membangun rumah dan segala fasilitasnya semuanya berlokasi di pesisir selatan dan hanya dapat dimanfaatkan dan dinikmati oleh sebagian orang Sumuri. Menurut warga pesisir utara, merekalah yang berhak mendapat manfaat yang lebih besar dari proyek LNG Tangguh. Karena itu, menurut nalar mereka, gas yang disedot oleh perusahaan British Petroleum berasal dari bawah tanah milik mereka, tetapi yang mendapatkan manfaat besar dari pengambilan gas tersebut adalah orang-orang Sumuri. Pada awalnya, ada tuntutan agar BP Tangguh membangun fasilitas LNG di pesisir utara, yang secara teknis tidak dimungkinkan, dan ada ancaman gangguan terhadap operasinya. Pimpinan adat masyarakat di pesisir utara meminta pembayaran dari BP Tangguh dan pemerintah Indonesia”.

Persilangan pendapat antara suku Kembaran dan suku Sumuri telah menganggu jalannya aktivitas pertambangan Britisih Petroleum (BP) karena mendapatkan protes-protes dari suku

Kembaran. Mereka mengancam akan menghalagi karyawan perusahaan beraktivitas di wilayah mereka dan akan menahan speedboat perusahaan. Ketegangan ini kemudia mencair setelah negara ikut campur tangan. Pemerintah Kabupaten Teluk Bintuni misalnya, menyetujui memberikan ganti rugi sebesar $ 600.000,00 bagi proyek infrastruktur di pesisir utara.

Tuntutan adat itu mungkin dapat teratasi paling tidak untuk saat ini. Namun apa yang akan terjadi bila uang ganti rugi itu sudah habis? Pendekatan yang dilakukan oleh entitas bisnis untuk meredam aksi-aksi protes dengan menjalankan berbagai program aksi seperti *community development*, *cost recovery*, dan juga kebijakan ganti rugi tanah, telah menebar pesona yang menakjubkan. Pujian datang dari pihak yang merasa memperoleh manfaat besar dari program aksi seperti itu, namun pada saat yang sama kecaman dan ancaman juga dituai dari mereka yang merasa tidak mendapatkan manfaat apa-apa, atau mereka yang merasa terabaikan. Konflik yang awalnya masih bersifat laten kini mengemuka menjadi konflik manifest berupa ancaman-ancaman penutupan akses perusahan, penyerangan ke camp-camp perusahaan. Ancaman-ancaman digelorakan oleh pemilik hak ulayat untuk memaksa pihak perusahaan merespons tuntuntan mereka dan mengajak perusahaan melakukan negosiasi kembali secara efektif.

3.3. Persaingan Kesenjangan

Kekalahan orang asli terjadi bukan hanya pada relasinya dengan perusahaan besar, tetapi juga terjadi pada wilayah yang dikelola oleh kebijakkan negara. Sebagai contoh, kebijakan pemerintah pada masa Orde Baru yang mengintegrasikan masyarakat sebagi penggarap lahan ke dalam alternatif perkebunan (sawit) model PIR. Pola PIR membutuhkan pengembangan nilai-nilai baru yang sesuai dengan sifat sumber daya modern yang kompetitif secara global. Pada awal pembagian lahan misalnya, semula sejumlah orang Sumuri ikut mendaftarkan diri, namun belakangan jumlah mereka makin sedikit. Hanya satu-dua orang yang dapat bertahan menjadi petani plasma, sementara yang lainnya membiarkan lahan perkebunan terbengkalai, dan sebagian lagi malah menjual atau mengontrakkannya kepada transmigran Jawa atau pendatang baru yang datang dengan niat menjadi petani plasma.

Orang Sumuri kembali ke aktivitas ekonomi semula yakni berburu, meramu, dan mengkap ikan. Padahal, kalau ditekuni, petani plasma dapat menuai kesuksesan ekonomi seperti yang dialami oleh informan saya Dorince Kambuaya, seorang ibu dari Ayamaru. Ia mendapat penghasilan rata-rata Rp 3.000.000,00−Rp 4.000.000,00 per bulan. Uang sebesar itu diperoleh dari memanen biji sawit sebesar 4 ton sebulan dari kebun seluas 2 Ha. Harga 1 ton biji kelapa sawit yang dijual ke perusahaan Rp 850.000,00 per ton. Menurutnya, penghasilan tersebut diperoleh dengan kerja keras mulai dari merawat, membersihkan dan memanen biji kelapa sawit yang jatuh ke tanah. Sekarang dia tidak hanya memiliki satu kapling lahan tetapi sudah dua kapling. Satu kapling berasal dari jatah yang diberikan perusahaan dan lahan lainnya seluas 3 hektar dibelinya dari penduduk lokal. Lahan seluas 6 hektar tersebut tidak dikelola sendiri, ia menggunakan tenaga kerja lokal, anak-anak dari kampung, pendatang dari luar Papua yang belum mendapatkan pekerjaan.

Seiring dengan semakin masifnya kegiatan eksploitasi sumber daya alam di Distrik Sumuri, maka berkembang pula kegiatan-kegiatan ekonomi. Toko dan kios yang menjual aneka macam barang, pasar, warung makan, penginapan dan perbengkelan. Penyediaan layanan jasa seperti ojek sepeda motor, mobil, speedboat, ketinting namun kebanyakan kegiatan ekonomi komersil yang sedang berlangsung sekarang ini dijalankan oleh kaum pendatang dari luar Papua. Meskipun fenomena ini tampaknya wajar mengingat barang-barang dan layan jasa tersebut berasal dari luar dan membutuhkan keahlian dan modal 'budaya' yang belum banyak dimiliki oleh orang-orang Sumuri. Fenomena ini menimbulkan ketimpangan antara pendatang dan penduduk asli yang masih hidup dalam ekonomi subsisten. Tidak sedikit kehadiran kaum pendatang ini menyebabkan keresahan sosial-kultural yang mengubah wajah kehidupan sosial komonutas

lokal, seperti halnya yang terjadi di lokasi pemukiman transmigrasi SP 1 dan SP 2 Distrik Sumuri beredar isu tentang adanya layanan prostusi, bermunculan penjajah seks komersial (PSK). Dari informasi para warga transimgran sendiri, mereka mengatakan bahwa sudah ada pelacur-pelacur yang berkeliaran di wilayah pemukiman mereka, meskipun semuanya itu dilakukan secara diam-diam. Para penjual obat kejantanan laki-laki keluar masuk kampung menjajakan barang dengan mereka, menawarkan dengan cara diam-diam. Ada juga di antara pendatang ini yang menjual minuman keras kepada penduduk setempat secara diam-diam.

Bila sebaran akses terhadap sumber daya ini dipetakan menurut keadaan daerah asal penduduk, umumnya dapat dikatakan bahwa minoritas pendatang, yang jumlahnya terus meningkat dari waktu ke waktu, mengisi pekerjaan-pekerjaan strategis dan membutuhkan keterampilan tinggi di perusahaan serta di sektor informal dagang dan jasa. Sementara itu, mayoritas masyarakat tempatan yang terbagi dalam puluhan kampung dan klan serta terikat oleh sentimen sosial politik sebagai putra daerah, masih hidup dalam tradisi ekonomi tradisional yang hanya memberi peluang untuk memenuhi kebutuhan bertahan hidup.

Perbedaan ekstrim antara minoritas pendatang dan mayoritas penduduk lokal yang masih hidup dalam keterbatasan, sering kali muncul di dalam perbincangan penduduk lokal. Meskipun pada fakta lain ada sejumlah putra daerah, yang mengisi kedudukan penting di perusahaan dan pemerintahan serta bernilai ekonomis sering kali lolos dari perhatian. Akibatnya, pembicaraan penduduk lokal mengenai pertumbuhan industri dan ekonomi di Teluk Bintuni sangat kental diwarnai oleh wacana ketidakadilan sosial-ekonomi secara etnis. Mereka bicara soal tersingkirnya penduduk lokal dari barisan yang turut menikmati kue pembangunan dari eksploitasi lingkungan lokal.

Di Desa Tofoi, misalnya, orang dari Sragen, Jawa Tengah, membuka jasa transportasi laut perahu ketinting meskipun di tanah kelahirannya mereka tidak memiliki pengalaman berurusan dengan laut. Pembuat perahunya adalah orang dari Madura, Bugis-Makassar, sementara tenaga yang mengoperasikan perahu ketinting itu adalah pemuda lokal. Orang Jawa, Bugis, Makassar, dan Buton, selain membuka kios di pasar, juga membuka warung makan. Dengan cepat para pendatang ini membuka jasa ojek seiring dengan banyaknya karyawan perusahaan yang datang dan pergi. Pada saat yang sama mereka juga membuka jasa bengkel motor ketika melihat banyak penduduk lokal mulai menggunakan sepeda motor dari hasil penjualan tanah dan kompensasi ganti rugi. Adi misalnya, seorang pemuda Madiun menjadi tukang ojek di Tanah Merah Baru dengan penghasilan Rp 4.000.000,00 per bulan. Jarak yang ditempuhnya berkisar 2 kilometer pulang-pergi sepanjang jalan perkampungan di Tanah Merah Baru. Ada juga Petrus Sudjianto, yang biasa dipanggil Ongko Yanto, etnis Tionghoa Singkawang, dulunya adalah karyawan HPH, kini membuka toko, penginapan, dan jasa speedboat, penyewaan mobil, motor, dan menjadi supplier bahan-bahan bangunan pada proyek pemerintah. Dia bahkan pernah menjadi Kepala Desa Tofoi pada tahun 1998 dan menjadi anggota dewan yang terhormat dari daerah pemilihan Babo, Tofoi, Tanah Merah Baru, Saengga dan Onar pada periode awal terbentuknya kabupaten Teluk Bintuni.

Pemilihan anggota dewan periode 2014-2019 pun luput dari genggaman orang Sumuri, meskipun dalam pemilihan seperti ini seringkali menggunakan basis massa suku, sentimen kultural, namun kenyataannya yang mewakili daerah pemilihan Tofoi bukan orang asli Sumuri melainkan pendatang yang mewakili aspirasi orang Sumuri. Di sini ada hal menarik yang patut dicatat, bahwa dinamika yang berkembang dalam budaya politik lokal orang Sumuri disesuaikan dengan realitas yang melingkupinya. Mereka tidak lagi berbicara soal ikatan primordial, kesukuan melainkan mereka telah memasuki hubungan-hubungan kontraktual.

3.4. Adat yang Paradoksal

Setiap komunitas memiliki cara dan mekansime dalam menyikapi permasalahan yang terjadi di antara anggota-anggotanya. Komunitas tradisional biasanya mengandalkan hubungan-hubungan dan pranata-pranata informal serta aturan-aturan tidak tertulis yang sudah berproses secara turun-temurun. Dengan demikin, Orang Sumuri pun–sedikit banyak-memiliki cara-cara dalam menyikapi gempuran kapitalisme global di wilayah mereka. Berikut ini akan diuraikan tentang bagaimana mereka melakukan rekonstruksi sosial terhadap konflik-konflik yang ada di komunitas mereka. Meski demikian, banyak sekali tantangan yang belum terpecahkan mengingat banyak pengalaman baru yang sebenarnya belum secara utuh bisa dicerna oleh nalar komunitas mereka.

Bagi orang Sumuri, persoalan pelanggaran tanah adat berkaitan dengan nyawa manusia karena pelanggaran atas hak tanah adat bisa berarti hilangnya nyawa seseorang. Kekuatan supranatural dalam adat Sumuri tergambarkan secara eksplisit dalam ucapan seorang informan. Menurutnya, sanksi adat lebih ditakuti orang Sumuri daripada sanksi agama, karena sanksi adat dapat terjadi seketika sedangkan sanksi agama, berupa azab Allah, tidaklah demikian. Sanksi agama baru datang setelah kematian. Untuk memberi contoh dia menyebutkan kejadian yang belum lama terjadi, yaitu seseorang yang dimangsa buaya. Menurutnya orang itu dimangsa buaya karena melanggar aturan adat. Namun dia tidak menjelaskan aturan mana yang dilanggar. Penjelasan itu dianggap tidak pantas diberitahukan kepada orang luar, itu adalah rahasia internal mereka. Yang jelas, adat berperan dalam menemukan kembali tubuh sang korban, karena sang buaya pemangsa dapat ditangkap, dibunuh dan dibedah untuk mengeluarkan tubuh korbannya setelah terlebih dahulu dilakukan upacara adat untuk memanggilnya.

Mengingat bahwa pelanggaran tanah adat bisa berakibat hilangnya nyawa, sementara konflik-konflik di seputar tanah adat sering terjadi, orang Sumuri mengembangkan suatu cara untuk menyelesaikannya. Konflik-konflik terkait dengan hak ulayat biasanya diselesaikan melalui musyawarah adat. Orang Sumuri menyebutnya “gelar tikar adat”, atau duduk di atas tikar, makan pinang bersama, dilengkapi dengan rokok tembakau dan dihadiri oleh anggota marga yang bertikai. Tampil sebagai mediator dari pihak pemerintah antara lain Bupati, Sekda, dan Camat, karena kapasitas mereka sebagai pemberi ijin berdasarkan undang-undang pemerintahan. Apabila jalan damai dengan gelar tikar adat tidak memukan solusi maka penyelesaian yang lebih tinggi di dalam adat adalah melakukan sumpah adat dengan “makan tanah” untuk membuktikan siapa pemilik tanah tersebut. Esensi sumpah “makan tanah” adalah dengan ucapan “apabila tanah ini bukan milik saya dan jika saya berbohong maka tanah ini akan memakan saya.” Bagi mereka yang melanggar sumpah adat maka ganjarannya adalah nyawa manusia pada pihak yang mengingkari sumpah adat. Sumpah tersebut dilakukan di depan tokoh-tokoh adat yakni kepala marga, kepala desa dan kepala suku.

Arnold Mampioper (2008), seorang Bakti Pamong Praja Papua di era transisi kekuasaan kolonial Belanda ke Indonesia misalnya, terpaksa menolak undangan perusahaan NNGPM karena perusahaan minyak kolonial itu tidak mengakui kekuatan roh-roh leluhur, dan itu berarti mengabaikan nilai-nilai magis tanah adat yang diakui dari sudut pandang kultural orang Papua. Arnold Mampioper bercerita:

> “Setelah terlaksana pengeboran yang tidak dihadiri oleh aparat pemerintah daerah, NNGPM mengundang kami hadir untuk makan bersama sebagai tanda mereka sudah melakukan pengeboran yang sedang berjalan. Saya keberatan dan menolak undangan, sebab dalam acara pengeboran mereka tidak menghargai kami. Maka saya tidak datang untuk makan ramai-ramai setelah mereka melubangi bumi Miere dan Bai. Jangan sampai para roh leluhur dari tanah ini akan menjadi murka terhadap saya. Kalau nanti ada hasil minyak yang keluar, saya dengan para tokoh adat akan memberikan hadiah”.

Bagi orang Papua, tanah bukan sekedar benda tanpa roh. Tanah adalah komponen sosial budaya yang memiliki dimensi spritual, seluruh dimensi hidup manusia berpusat pada tanah (Erary,1997). Sejalan dengan itu, sebelum tanahnya dipergunakan, terlebih dahulu harus dilakuan ritual persembahan kepada kekuatan adikodrati. Setelah hewan kurban dipersembahkan kepada arwah para leluhur yang menguasai tanah adat, pemberi persembahan mendapat izin untuk mengolah tanah tersebut. Dalam ijin kultural ini diyakini terdapat kekuatan gaib yang dapat menghubungkan manusia yang masih hidup dengan para leluhur. Pada ranah kegaiban ini terdapat daya supranatural yang bisa mengintervensi kehidupan nyata manusia. Pemberian sesaji sebelum memulai suatu kegiatan menjadi suatu kewajiban komunal.

Berhadapan dengan kekuatan jaringan ekonomi global, maka orang Sumuri cukup kreatif memanfaatkan atribut sosial-budaya, mistis dan religius sebagai sarana untuk mengajukan tuntutan kepada pemilik modal, khususnya perusahaan yang bergerak dalam industri ekstraktif. Penghormatan terhadap kekuatan alam tidak terlepas dari begitu tingginya relasi dan rasa hormat, tenggang rasa dan solidaritas orang Sumuri kepada leluhur mereka. Oleh karena itu, sebelum menyerahkan tanah-tanah yang diminta perusahaan, mereka mewajibkan perusahaan tersebut melaksanakan ritual persembahan kepada arwah para leluhur penguasa tanah hak ulayat. Sudah barang tentu ritual pemberian sesajen itu diikuti dengan pemberian “uang ketuk pintu” kepada marga pemilik tanah hak ulayat. Setelah ritual dilaksanakan barulah tanah–tanah tersebut dapat dikelola oleh pihak pemberi korban.

Setelah uang ketuk pintu dibayarkan maka dilakukan ritual-ritual pemujaan terhadap roh nenek moyang yang diyakini bersemai di wilayah tersebut. Pinang, sirih, dan hewan kurban seperti babi, yang diikuti dengan pemberi uang IB (Irian Barat), adalah sesajen yang harus dipersembahkan pada leluhur. Tokoh-tokoh adat membacakan mantra dan meminta ijin untuk menggunakan tanah. Ijin kultural ini menggunakan “bahasa tanah”, bahasa yang sehari hari dipahami dalam sosiolinguistik mereka (bahasa Sumuri). Pembacaan mantra tersebut adalah sebagai tanda ungkapan terima kasih dan rasa syukur atas perlindungan leluhur mereka kepada warga masyarakat setempat. Pemotongan hewan kurban bermakna bahwa agar memperoleh perlindungan dan ijin agar mereka tidak kena musibah atau kecelakaan selama mereka menggunakan tanah-tanah tersebut. Darah yang dikeluarkan dari binatang yang disembelih adalah bentuk persembahan kepada kekuatan adikodrati. Pelanggaran terhadap kekuatan adikodrati dengan tidak memberi sesajen bisa berdampak pada kematian.

Penggunaan bahasa tanah dalam ritual-ritual persembahan kepada arwah para leluhur dapat menjembatani friksi di antara orang Sumuri dan pemilik modal, pemegang konsesi penguasa hutan dan pemerintah yang hendak menggunakan tanah. Kita dapat melihat di sini bahasa tidak hanya berfungsi sebagai lingua franca bagi sesama manusia saja. Bagi orang Sumuri, bahasa—yakni, bahasa tanah—juga menjadi medium yang digunakan untuk berkomunikasi dengan roh halus, arwah nenek-moyang penjaga tanah. Tanpa menggunakan bahasa tanah, ritual yang dijalankan tidak bermakna karena tidak dapat dipahami oleh arwah nenek moyang, dan itu berarti tidak ada izin untuk pemanfaatan tanah tersebut.

Begitulah kira-kira pemaknaan bahasa tanah yang digunakan oleh tokoh-tokoh adat mereka membacakan mantra-mantra ketika akan membuka lahan baru baik untuk kemaslahatan masyarakat maupun untuk kepentingan investasi modal global. Oleh karena itu, bahasa ikut menentukan keberlanjutan tradisi dan bahasa juga memerlukan kegiatan ritual-ritual adat sebagai medium untuk melestarikannya. Keterkaitan ini melanggengkan tradisi adat dan juga merangsang munculnya aktor-aktor yang dianggap memiliki pengetahuan yang luas akan tradisi tersebut. Aktor-aktor ini biasanya memiliki otoritas yang luas terhadap masyarakatnya terutama soal

pengelolaan sumber daya alam. Budi bahasa melegendakan relasi-relasi sosial yang sudah terbentuk karena setiap orang dalam komunitas itu sadar akan peran dan status masing-masing.

Tampak nyata di sini bahwa bahasa bukan sekadar simbol identitas yang digunakan untuk berkomunikasi sesama pengujar bahasa yang sama, melainkan menjadi alat pembenaran dalam melakukan tindakan-tindakan sosial, seperti ritual persembahan. Selain itu, bahasa mengekspresikan identitas teritorial seperti halnya klaim atas ”tanah adat” karena adanya persamaan bahasa yang diujar oleh penduduknya. Klaim itu didasarkan pengalaman sejarah, tradisi yang relatif sama dengan elemen utamanya adalah bahasa.

Orang-orang Sumuri cukup ketat dalam menganut mitologi sebagai milik bersama. Mereka sama-sama tahu bahwa ada suatu kekuatan adikodrati di dalam mitos mereka, sehingga mitos dan segala properti-properti yang mengikuti mitos tersebut seperti batu, pohon, tanah, hutan memiliki daya magis. Sekalipun begitu, ketika menghadapi tawaran konsep dan tindakan dari budaya luar, secara spontan, melalui tokoh adat, tokoh klan mereka mewacanakan inovasi kultural baru.

Suhardi (2010) menggunakan istilah sinkretisme kreatif, yaitu segala sesuatu yang datang dari luar selalu diinterpretasi terlebih dahulu, kemudian diintegrasikan ke dalam unsur budaya yang sudah ada, tanpa melenyapkan mainstream budaya intinya. Misalnya, cerita tentang batu Chouma dan Kumapa meskipun sangat dimagiskan oleh orang-orang Sumuri, namun batu ini sekarang sudah dipindahkan dari tempatnya ketika British Petroleum (BP) membangun pabrik kilang gas (LNG Site) di tempat tersebut. Tempat tersebut kini menjadi dermaga kapal-kapal tangker dan menjadi zona eksklusif perusahaan BP Tangguh. Batu Chouma ikut di relokasi bersama dengan penduduk Tanah Merah dan dibuatkan rumah yang layak sesuai permintaan penduduk Tanah Merah. Sementara batu Kumapa bersemi di LNG Site, karena pada saat si raksasa buang air terlempar di daratan dan tidak perlu di relokasi karena tidak menganggu aktivitas pembangunan pabrik.

Di tengah ketercerabutan marga-marga orang Sumuri dari intervensi modal global, mereka menghadirkan kenangan berkomunitas melalui “ruang mitos” yang kembali dikonstruksi untuk mengimbangi hegemoni politik kapitalis. Seorang informan yang sudah bekerja di sebuah perusahaan bercerita pada saya, bahwa tokoh adat dari marga Sowai pernah bermimpi bertemu nenek moyang dan memberikan pesan terkait relokasi penduduk di kampung Tanah Merah Lama (kampung tersebut akan digunakan membangun perkantoran dan kilang gas milik LNG Tangguh). Sang tokoh yang berasal dari marga Sowai dalam mimpinya itu mendapat pesan dari nenek moyang bahwa tanah tersebut dapat digunakan oleh perusahaan karena perusahaan akan membangun masyarakat Sumuri dan menerangi seluruh kampung orang Sumuri. Setelah mendapat pesan demikian, akhirnya marga marga Sowai bersedia menyerahkan tanah tumpah darah mereka pada perusahaan. Tentunya, ijin penggunaan hak ulayat ini disertai dengan ritual pemberian sesajen, pinang, sirih, babi, dan pemilik hak ulayat mendapat uang ganti rugi.

Informan saya tadi kemudian mengaitkan mimpi tersebut dengan kenyataan yang terjadi sekarang. Menurutnya, pesan nenek moyang marga Sowai sekarang menjadi kenyataan, LNG Tangguh telah bersedia memberikan fasilitas penerangan gratis ke kampung Tanah Merah Baru dan Saengga. Permintaan pemerintah daerah Teluk Bintuni untuk menggunakan gas sebagai pembangkit listrik di wilayahnya juga telah direstui oleh perusahaan. Masalahnya, restu perusahaan belum tentu ditindaklanjuti dengan aksi yang segera. Sejauh ini penerangan yang disebutkan baru dinikmati oleh segelintir penduduk di desa-desa persebaran orang Sumuri. Memang ironis, kawasan yang kaya akan gas alam tersebut sebagianbesar masih hidup dalam kegelapan. Mereka hanya dapat menyaksikan dari kejauhan obor flare di lepas pantai yang terus menyala tak pernah redup, menerangi sekitar laut dan mengundang ikan-ikan untuk berkumpul.

Sampai di sini dapat dilihat bahwa mungkin saja adat masih biasa menangani urusan tertentu dalam rangka menata kehidupan berkomunitas. Akan tetapi bagaimanapun adat tidak bisa lepas dari permainan kapitalisme yang cenderung menggurita. Ini karena Adat berurusan dengan tanah, dan tanah sudah menjadi komuditas. Perjumpaan dengan kapitalisme ini mau tidak mau membuat adat menjadi paradoksal. Di satu sisi Adat harus berpihak pada keutuhan komunitas, tapi di lain pihak godaan-godaan kapital juga semakin dahsyat.

4. Kesimpulan

Di Distrik Sumuri dan kampung-kampung persebaran orang Sumuri lain, saat ini banyak bercokol perusahaan regional dan multinasional. Bentuk usaha perusahaan tersebut bermacam-macam, mulai dari perkebunan, kehutanan, perikanan, dan tentu saja pertambangan minyak dan gas. Semua kekuatan modal itu punya tujuan mengeksploitasi sumber daya alam. Perjumpaan yang tidak simetris di garis depan itu secara riil menghilangkan sumber-sumber ekonomi subsisten. Tanah yang semula milik bersama dan dikelola secara adat, kini dapat dikonversi dengan uang. Uang hampir selalu bermakna individual. Konflik persaingan antar klan tidak dapat dihindari. Oleh karena jarak kultural yang terlalu jauh antara berburu dan meramu dengan ekonomi global, maka kesenjangan sosial-ekonomi pun semakin mencolok.

Belajar dari sejarah sosial suku Sumuri di pesisir selatan Teluk Bintuni yang secara geografi jauh dari spektrum budaya Indonesia yang lebih luas, yaitu sejarah perjumpaan antara dunia global dengan komunitas lokal-orang Sumuri, maka di sana ada dua dunia sosial yaitu dunia global dan dunia tradisional. Eksploitasi sumber daya alam telah mempertemukan konteks global dan lokal dan menarik orang Sumuri masuk dalam putaran friksi yang berporos pada ruang-ruang penuh kepentingan. Orang Sumuri merupakan gambaran tentang dinamika komunitas lokal yang sedang mengalami terpaan perubahan mengikuti perubahan kehidupan sosial, hegemoni ekonomi global menjadi masyarakat global. Dalam konteks sebagai warga bangsa, hal ini tentu menguatirkan. Suku-suku bangsa yang dibayangkan menjadi pembentuk ke-indonesia-an, dalam kenyataannya terjun bebas dalam pasar globalisasi tanpa kendali.

Daftar Pustaka

Barker, Chris. 2009. *Cultural Studies: Teori dan Praktek*. Jogjakarta: Kreasi Wacana.

Erari, Karel Phill. 1997. Tanah Kita, Hidup Kita: Pendekatan Budaya Melanesia Dalam Rangka Krisis Ekonomi Global, *Prisma* no. 6 (Juni-Juli)

Frank, Abdi Kari. 2009. *Membayangkan Tanah Adat: Suatu Kajian Tentang Tanah Adat, Sengketa Penyelesaiannya Di Kotamadya dan Kabupaten Jayapura* (Disertasi). Jakarta: Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Departemen Antropologi, Universitas Indonesia.

Koentjaraningrat. 1995. *Anthropology in Indonesia*. KITLV Biographical Series 8.S Gravenhage: Martinus Nijhoff.

Laksono, P.M. 2009. *Peta Jalan Antropologi Indonesia Abad Kedua Puluh Satu: Memahami Invisibilitas (Budaya) Di Era Globalisasi Kapital*. Pidato Pengukuhan Guru Besar Fakultas Ilmu Budaya. Yogyakarta, Universitas Gadjah Mada.

____________. 2011. *Ilmu-Ilmu Humaniora, Globalisasi, dan Representasi Identitas*. Pidato Dies Natalis Fakultas Ilmu Budaya. Yogyakarta, Universitas Gadjah Mada.

Lumintang Onnie, M. 2006. *Konflik Tanah di Arso Papua 1980-2002*. Disertasi. Jakarta, Program Studi Ilmu Sejarah Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Indonesia.

Mampioper, Arnold. 2008. *Nama Saya Dipalsukan Aparat dalam Bakti Pamong Praja Papua: Di Era Transisi Kekuasaan Belanda di Indonesia*. Jakarta: Kompas.

PSKK-UGM. 2011. *Distrik Sumuri: Kondisi Sosial Ekonomi dan Kependudukan di Kawasan Teluk Bintuni, Papua Barat*. Yogyakarta: PSKK-UGM.

Spradley, James P. 2006. *Metode* Etnografi. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Suhardi. 2010. Pengantar dalam *Pencitraan Adat Menyikapi Globalisasi*. Yogyakarta: PSAP UGM-Ford Foundation.

Sumardjono, Maria S. 2008. Tanah dalam Perspektif Hak Ekonomi, Sosial, dan Budaya. Jakarta: Kompas Gramedia.

Tsing, Anna Lowenhaupt. 2005. *Friction: An Ethnography Of Global Connection*. Princeton University Press.

Wenehen, Agustinus. 2005. *Petskha Vai: Konflik Tanah Pada Orang Walsa Papua*. Yogyakarta: Kunci Ilmu.

Konstruksi Wacana Sensualitas Patung di Ruang Publik

Amal Fathullah

Apresiasi seni rupa di Indonesia saat ini memiliki peningkatan yang pesat. Hal tersebut didasari oleh banyaknya tempat alternatif yang direspon oleh seniman untuk memamerkan karyanya. Mulai dari gedung serba guna, gedung yang tidak terpakai, cafe, dan ruang publik yang bersifat umum antara lain trotoar pejalan kaki, taman, hutan kota, bantaran sungai, dan yang sekiranya dapat dijadikan sebagai ruang eksibisi. Namun ketika karya disajikan ke ruang publik, pandangan masyarakat terhadap karya seni rupa khususnya patung memiliki kesan yang kontroversial. Beberapa kelompok masyarakat berpersepsi bahwa terdapat sensualitas yang berlebih dalam beberapa karya patung, yang berakibat pada penurunan patung. Penelitian ini bertujuan untuk merespon pandangan masyarakat tentang ambiguitas sensualitas dalam karya patung, batasan-batasan sensualitasnya, dan bagaimana konstruksi sensualitas patung dapat berkembang dalam beberapa kelompok masyarakat saat ini. Penelitian ini menggunakan metode encoding-decoding milik Stuart Hall untuk mengetahui respon masyarakat terhadap fenomena tersebut, yang selanjutnya digunakan untuk mengungkap pesan apa yang dikonstruksi oleh media dan kelompok tertentu kepada masyarakat sebagai pemroduksi pesan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa kelompok masyarakat yang menduduki oppositional position akhirnya menggugat keberadaan patung di ruang publik dan berdampak pada penurunan patung di beberapa tempat. Konstruksi yang tercipta merupakan bentuk permainan agen budaya dalam arena eksibisi ruang publik. Sensualitas patung mampu diterima masyarakat ketika mereka melihatnya sebagai karya kebudayaan yang tidak melewati batas dari framing yang dibuat oleh norma dalam masyarakat.

1. Pendahuluan

Pada beberapa bulan yang lalu di daerah Surabaya Barat di depan Universitas Negeri Surabaya (UNESA)[1], terjadi sebuah fenomena tentang penurunan patung yang diindikasikan memiliki unsur pornografi pada bentuk rupanya. Hal tersebut menyebabkan dilakukan penutupan kain dan dilanjutkan dengan penurunan patung. Patung tersebut adalah sebuah ikon dari Citraland, yang menggambarkan laki-laki dan perempuan yang sedang melakukan gerakan dansa. Namun karena menuai kontroversi di masyarkat, patung tersebut mendapat gugatan dari pihak kelompok masyarakat. Dengan alasan mengandung unsur pornografi, akhirnya mereka meminta patung itu segera diturunkan. Fenomena tentang penutupan patung di ruang publik seperti di Surabaya bukanlah menjadi salah satu peristiwa yang baru untuk diperhatikan. Sepertihalnya juga peristiwa penutupan patung dewa perang Tiongkok, Kong Co Kwan Sie Tee Koen di Klanteng Kwan Sie Bio, Tuban[2], yang ditentang oleh beberapa agen-agen masyarakat karena masalah isu SARA. Lalu Patung Tarian Rakyat di depan kantor gubernur Pekanbaru, Riau[3], menjadi permasalahan di lingkungan masyarakat karena patung yang tengah menari menunjukkan posisi pinggul yang “bahenol” dan menimbulkan protes dari berbagai pihak. Masalah sensualitas, isu-isu SARA, dan pose-pose erotis menjadi persoalan karya patung yang disajikan di tengah-tengah masyarakat. Pemaknaan-pemaknaan dari sebuah karya patung di

---

[1] http://www.suarajatimpost.com/read/10935/20171206/172104/diprotes-patung-kontroversial-di-surabaya-barat-sudah-ditutupi/, di unduh pada 22:18 WIB, 27/09/2018

[2] https://www.bbc.com/indonesia/trensosial-40790781, di unduh pada 0:20 WIB, 28/09/2018

[3] https://www.anehdidunia.com/2012/11/5-patung-paling-kontroversial-di.html, di unduh pada 23:34 WIB, 27/09/2018

ruang publik yang diapresiasi dengan mentah oleh masyarakat menjadi sebuah bahan yang menguntungkan bagi beberapa pihak dalam agen sosial budaya masyarakat. Entah dalah urusan keagamaan, politik, ataupun kepentingan pribadi sampai kelompok.

Menurut G. Shidarta (1987) patung adalah bentuk yang mempunyai trimatra atau bentuk yang mempunyai ukuran panjang, lebar, dan tinggi. Patung memiliki unsur-unsur yang membentuk keseluruhan. Unsur-unsur seperti garis, bidang, volume, bentuk, dan warna menjadi penting dalam karya patung dengan tujuan menciptakan karya patung yang ideal. Unsur-unsur lain seperti sensualitas pada patung pun menjadi tolak ukur seniman untuk mewujudkan keindahan dalam aspek kebentukannya. Karya-karya patung berfigur realistik menunjukkan upaya seniman untuk merepresentasikan bentuk alami tubuh manusia secara anatomis dan sempurna. Seperti apa yang dikatakan oleh Anusapati (2015), “Di dalam berbagai perwujudan patung, bentuk adalah hasil upaya manusia merepresentasikan pemahaman atas realitas yang ada disekelilingnya.”

Di lihat dari sejarah tradisionalnya, karya-karya patung di Indonesia sendiri identik dengan arca, yaitu artefak yang menjadi simbol agama dan kepercayaan. Biasanya figur-figur patung berupa dewa-dewa yang menyerupai manusia. Penempatan-penempatan arca pada saat itu berada pada tempat-tempat peribadatan, sekaligus sebagai media pemujaan roh leluhur. Semakin berkembangnya zaman, penempatan-penempatan karya patung pada ruang publik semakin ramai dijumpai di sekitar kita. Seperti pada persimpangan jalan besar, taman-taman kota, dan bisa juga menjadi ikon dari sebuah lembaga pendidikan ataupun perusahaan. Bebasnya penempatan karya-karya patung di sekitar masyarakat yang dari latar belakangnya pun bermacam-macam, pada akhirnya menimbulkan banyak prespektif, dan mungkin juga menjadi bagian kebingungkan kita dalam proses belajar dan pemahaman.

Banyaknya prespektif yang lahir di tengah masyarakat tentang *framing* karya patung di ruang publik, mengakibatkan lahirnya sebuah batasan-batasan pada masyarakat. Justifikasi yang berlebihan atas unsur-unsur sensualitas yang menempel pada karya patung menjadi permasalahan dalam penyajian karya patung di tengah masyarakat. Yang dalam kasusnya melibatkan agen-agen budaya dan juga pemerintah. Pembahasan ini menjadi bahan pembelajaran, bagaimana menanggapi pola pikir masyarakat dalam mengkonstruksi sebuah wacana tentang sensualitas karya patung yang ditempatkan di ruang publik.

2. Metodologi

Proses pengemasan isu-isu yang di lakukan oleh agen-agen budaya dalam mengutarakan pesan mereka melalui media—cetak atau online—benar-benar mendapat respon di khalayak. Pesan yang di kemas dengan halus berhasil masuk kedalam presepsi khalayak dan akhirnya menjadi kontra dengan konteks yang awal. Akhirnya pesan awal dari produsen yang ingin disampaikan kepada konsumen begitu krusial. “Reality exists outside language, but it is constantly mediated by and through language: and what we can know and say has to be produced in and through discourse. Discursive "knowledge" is the product not of the transparent representation of the "real" in language but of the articulation of language on real relations and conditions. Thus there is no intelligible discourse without the operation of a code.” (Stuart Hall, 1972-79). Pernyataannya Hall ini mengemukakan bahwa suatu kebenaran pesan tidaklah mudah untuk dipahami hanya dengan bahasa. Pengalaman, lingkungan, dan latar belakang si penerima menjadi acuan pula dalam pembenaran sebuah pesan yang di terima. Dengan realitas yang begitu luas dan kompleks, kebenaran menjadi bermacam-macam realitasnya dan menimbulkan kesan yang kontroversial.

Metode terkenal Hall, “Encoding/Decoding” (1975), mengatakan bahwa produser media bisa saja meng-encode makna tertentu dalam pesan yang dihasilkannya, yang didasarkan pada

pemahaman dan konteks sosial tertentu. Namun perlu diketahui bahwa ketika pesan tersebut di konsumsi penerima di luar konteks, maka si penerima tersebut akan melakukan decoding—berdasarkan pada asumsi dan konteks sosial dia sendiri. Ini yang menjadikan ada perbedaan antara proses yang dihasilkan dalam encoding dan decoding-nya. Salah satu keunggulan dari metode Hall ini terletak pada pencerahan akan pentingnya pemahaman terhadap makna dan interpretasi dari pelaku-pelaku utama, baik dari kalangan produsen media (jurnalis, penulis, produser,editor) dan penerima media (para audiens).

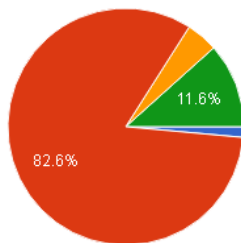
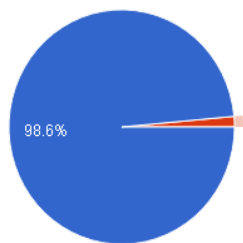
Jenis penelitian ini adalah penelitian kualitatif dengan bantuan survei. Survei yang ditujukan kepada responden berisi pertanyaan tentang karya patung yang seperti apa yang mengandung unsur sensualitas berlebihan. Yang mana dari pertanyaan tersebut diharapkan dapat mengerti bagaimana karya patung itu bisa dibilang mengandung sensualitas yang berlebihan. Selain itu di hadirkan pula foto dari karya patung yang terdapat di ruang publik, dan juga karya patung fenomenal yang ada di Surabaya Barat. Survei dilakukan dengan menggunakan google form yang disebarkan ke 69 responden dengan latar belakang yang beragam, antara lain: mahasiswa, pelajar, pekerja, dan pengajar. Hasil dari *google form* digunakan sebagai dasar analisis penulis terhadap fenomena karya patung yang dinilai memiliki unsur sensualitas yang berlebihan. Pembacaan dilakukan menggunakan prespektif kontemporer, decoding dan encoding milik Stuart Hall.

3. Hasil dan Pembahasan

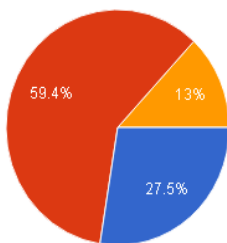
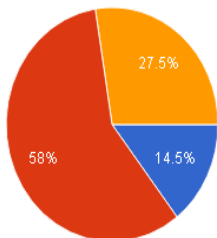
Konstruksi pola pikir masyarakat di Indonesia dewasa ini begitu beragam. Hal ini terjadi lantaran tiap-tiap individu mempunyai pengalaman, latar belakang, dan lingkungan yang berperan dalam membangun kepribadian individu tersebut. Peran-peran individu dalam menuturkan wacananya benar-benar berpengaruh dalam kehidupan sosialnya. Karena wacana yang di bangun oleh individu dapat merekonstruksi pemikiran masyarkat yang menjadi sasarannya. Peter L. Berger (1991) mengatakan dalam bukunya The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge, “society is an objective reality as well as subjective reality.” Masyarakat sebagai realitas objektif, yang artinya masyarakat berada di luar individu dan berhadap-hadapan dengannya. Sedangkan masyarakat sebagai realitas subjektif, artinya individu yang berada di dalam masyarakat itu sebagai bagian yang tak terpisahkan. Dengan demikian, individu adalah pembentuk masyarakat dan masyarakat adalah pembentuk individu. Pola-pola seperti itu terus berlanjut, dan akhirnya menciptakan sebuah budaya di dalam kehidupan bermasyarakat.

Bentuk-bentuk wacana yang ditawarkan individu di dalam masyarakat pun bersifat sangat subjektif. Dengan modal konsep wacana yang “seadanya”, individu mampu menerobos masuk kedalam pemikiran masyarakat. Dan secara tak sadar, masyaraka yang mengkonsumsi wacana tersebut menanggapinya dengan serius. Apalagi sasarannya masyarakat Indonesia, yang sensitif dengan pembahasan masalah agama dan sensualitas. Permasalahan yang biasa di angkat di muka umum tak jauh dari kesenian. Kasus penurunan patung yang sering terjadi di Indonesia, misalnya, merupakan sebuah fenomena yang berhasil di buat oleh agen masyarakat dalam pengemasan isu sensualitas. Padahal kebebasan berekspresi di ruang publik sama saja seperti kebebasan bersuara maupun menyatakan pendapat dalam kegiatan politik. Tetapi, pakem-pakem yang melekat pada budaya masyarakat, membuat aktivitas kesenian yang di lakukan di ruang publik menjadi kaku dan tidak bebas. Sehingga, argumen tentang ‘art for art’s sake’ sudah tidak relevan dengan kondisi publik yang seperti demikian.

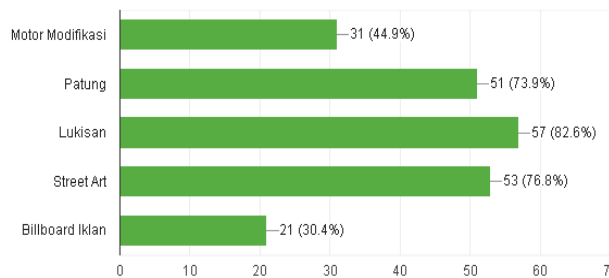
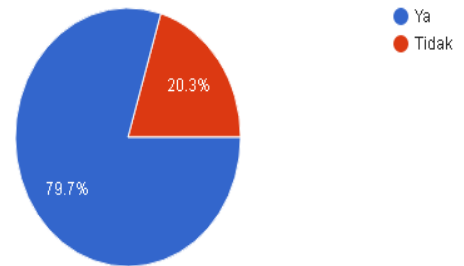
Dari banyaknya fenomena-fenomena penurunan patung di ruang publik, penulis merespon salah satu fenomena yang terjadi di Surabaya Barat. Tentang penurunan patung dua penari balet yang dianggap mempunyai unsur pornografi. Penulis ingin mengathui bagaiman respon masyrakat sekitar dalam menanggapi karya patung tersebut. Ini dibuktikan dari riset penulis

dengan metode encoding Stuart Hall pada beberapa responden tentang sensualitas karya patung yang ada di ruang publik. Menggunakan kuisioner online pada tanggal 11 Oktober 2018 sampai dengan 13 Oktober 2018 kepada 69 responden.

Gambar 1: Diagram Hasil Survei (a) dan (b)

Pada gambar (a) terlihat presentase latar belakang responden yang mengikuti survei. Di lihat dari presentasenya, kebanyakan dari kalangan mahasiswa yang merespon survei ini dengan hasil presentase 82.6%. Dan dilanjutkan oleh pengajar dengan hasil presentase 11.6%. Sedangkan pekerja dan pelajar menduduki hasil akhir dengan presentase 4.3% dan 1.4%.

Pada gambar (b) terlihat presentase responden yang menyatakan suka atau tidak pada karya seni. Presentase menunjukkan bahwa 98.6% responden menyatakan mereka suka karya seni, dan sisanya menyatakan tidak suka.

Gambar 2: Diagram Hasil Survei (a) dan (b)

Pada gambar (a) terlihat presentase responden yang menyatakan seberapa seringkah mereka melihat karya seni. Presentase menunjukkan 59.4% dari responden yang menyatakan sering melihat karya seni. 27.5% lainnya menyatakan selalu melihat karya seni, dan 13% sisanya menyatakan jarang.

Pada gambar (b) terlihat presentase responden yang menyatakan dimana mereka biasanya melihat karya seni. Presentase menunjukkan 58% yang menyatakan mereka melihat karya seni di ruang publik. Sedangkan 27.5% yang melihat di lingkungan kampus, dan 14.5% yang melihat di galeri.

Gambar 3: (a) Grafik Hasil Survei (b) Diagram Hasil Survei

Pada gambar (a) terlihat presentase responden yang mengemukakan pendapat mereka tentang yang mana yang karya seni. Dapat di lihat pada grafisnya, yang paling banyak menyatakan bahwa itu karya seni adalah 57 responden lukisan dengan presentase 82%. Dilanjutkan street art 53 responden dengan presentase 76.8%, dan patung 51 responden dengan presentase 73.9%. Motor modifikasi dan billboard iklan bagi beberapa responden juga memiliki unsur seni. Hal itu dapat disimpulkan pada presentase yang menyatakan 31 responden dengan presentase 44.9% untuk motor modifikasi, dan 21 responden dengan presentase 30.4% untuk billboard iklan.

Pada gambar (b) terlihat presentase responden yang menyatakan bahwa mereka suka karya seni patung. Sebanyak 79.7% dari mereka menyukainya. Sedangkan sisanya, 20.3% menyatakan tidak suka.

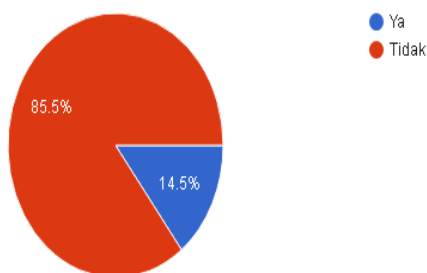
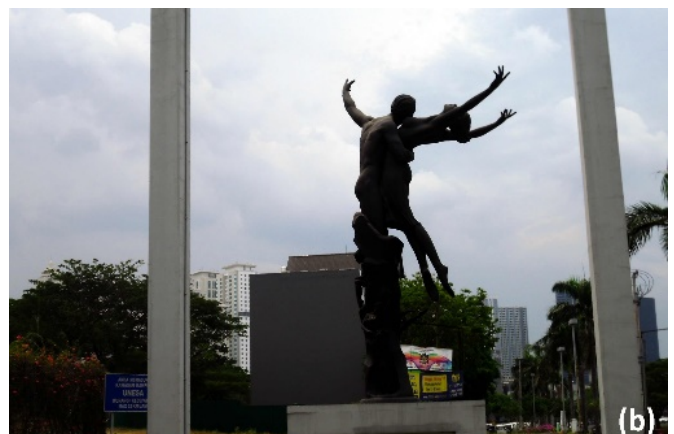
Gambar 4: Diagram Hasil Survei (a) dan (b)

Pada gambar (a) terlihat presentase responden yang menyatakan dimana biasanya mereka melihat karya patung. Sebanyak 71% menyatakan mereka melihatnya di ruang publik. Sedangkan yang melihatnya di galeri dan lingkungan kampus memiliki presentase yang sama, 14.5%.

Pada gambar (b) terlihat presentase responden yang menyatakan apakah karya patung mengandung unsur sensual. Presentase menunjukkan 55.1% yang menyatakan ya, dan 44.9% yang menyatakan tidak.

Gambar 5: (a) Grafik Hasil Survei (b) Diagram Hasil Survei

Pada gambar (a) terlihat presentase responden yang menyatakan patung yang mengandung unsur sensual. Sebanyak 52 responden dengan presentase 75.4% yang menyatakan Patung Tarian Balet mengandung unsur sensual. Namun pada patung-patung yang lainnya yang mengandung unsur sensual menunjukkan tidak lebih dari 30 responden dengan presentase 42% untuk Patung Dirgantara, 24.6% untuk Patung Bunda Maria, 20.3% untuk Patung Dewi Kwan Im, 29% untuk Patung Tarian Rakyat, dan 34.8% untuk Patung Buddha Tidur.

Pada gambar (b) terlihat presentase responden yang menyatakan patung juga mengandung unsur pornografi. Sebanyak 91.3% yang menyatakan tidak, dan sisanya 8.7% mengatakan ya.

Gambar 6: (a) Diagram Hasil Survei (b) Patung Penari Balet, Surabaya.

Pada gambar (a) terlihat presentase responden yang berpendapat apakah Patung Penari Balet Surabaya (gambar b) memilki unsur pornografi atau tidak. Hasilnya 85.5% responden mengatakan patung tersebut tidak memiliki unsur pornografi. Sedangkan sisanya, 14.5% mengatakan ya.

Gambar 5: Penapat Responden

Gambar 6: Penapat Responden

Dari keseluruhan survei menyatakan: seluruh responden didominasi oleh mahasiswa. Mereka menyukai karya seni dan memiliki prespektif yang berbeda-beda dalam memandang karya seni, yang bentuknya dua dimensi maupun tiga dimensi. Survei lain menunjukkan responden lebih sering melihat karya seni di ruang publik dan di lingkungan kampus, daripada di galeri. Dalam kesukaanya pada karya patung, responden lebih sering melihatnya di ruang publik, dan mereka menilai karya-karya patung memang memiliki unsur sensualitas. Namun sensualitas yang mereka maksud tidak menjurus pada pornografi, melainkan pada aspek-aspek kebentukannya. Pendapat-pendapat responden tentang Patung Penari Balet lebih mengutarakan tentang persepsi seseorang dalam menilai suatu karya seni. Suatu karya patung yang di pajang di ruang publik seharusnya tidak saja di kaji secara konteks, namun juga secara kontekstual. Sehingga dapat dimengerti pesan yang ingin disampaikan produsen dalam penyajian karyanya di ruang publik.

4. Kesimpulan

Pada kasus Patung Penari Balet yang ada di Surabaya Barat, sebenarnya tidak mengandung unsur pornografi. Tetapi, ada tidaknya unsur pornografi dalam karya patung tersebut juga tergantung pada persepsi penikmatnya. Latar belakang penikmat juga berperan pada bagaimana ia memandang suatu karya seni. Atau mungkin memang masyarakat belum siap untuk menerima suatu bentuk yang baru apalagi sifatnya tabu. Ini berakibat pada pemahaman mereka, sehingga muncul lah sikap kolot dalam memandang hal-hal baru dan kurang membuka

pola pikir mereka sendiri. Kejadian seperti ini bukan lah hal yang lumrah di sekitar kita, karena mereka di dalam praktiknya ‘mengganggu’ aktivitas individu atau kelompok lain. Yang akhirnya menimbulkan kontroversi di ranah sosial.

Karya patung pada saat ini juga memiliki fungsi yang bermacam-macam. Dalam ranah kesenirupaan misalnya, seniman menciptakan karya patung dengan tujuan berekspresi ataupun untuk berpameran seni. Dalam ranah lain seperti keagamaan, karya patung menjadi sebuah media pemujaan untuk mendoakan arwah leluhur. Dan masih banyak lagi fungsi dari karya patung yang dapat kita jumpai disekekliling kita. Seperti yang dikemukakan oleh Dharsono (2004:31) bahwa karya seni secara teoritis memiliki tiga macam fungsi, yaitu fungsi personal, fungsi fisik, dan fungsi sosial. Fungsi-fungsi yang dimaksud juga tidak selalu sama konteksnya di tiap zaman, melainkan akan terus berkembang dan menjadi sesuatu yang baru di masa depan.

Daftar Pustaka

Anusapati. 2015. Patung Dalam Seni Rupa Kontemporer Indonesia. In: Komunitas Salihara, editors. *Kalam 27 Jurnal Kebudayaan*. Jakarta: E-Publishing.

Sony K, Dharsono. 2004. *Seni Rupa Modern*. Bandung: Rekayasa Sains.

Sidharta G. 1978. *Dasar-Dasar Mematung.* Jakarta: Departemen Pendidikan Dan Kebudayaan.

Stuart H, Doothy H, Andrew L, Paul W. 2005. *Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies, 1972-79.* London: Taylor & Francis e-Library.

Peter L.B., Thomas L. 1991.*The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin Books.

http://www.suarajatimpost.com/read/10935/20171206/172104/diprotes-patung-kontroversial-di-surabaya-barat-sudah-ditutupi/ (di unduh pada 22:18 WIB, 27/09/2018)

https://www.bbc.com/indonesia/trensosial-40790781 (di unduh pada 0:20 WIB, 28/09/2018)

https://www.anehdidunia.com/2012/11/5-patung-paling-kontroversial-di.html (di unduh pada 23:34 WIB, 27/09/2018)

Strategi Pemkot Surabaya dalam Perluasan Ruang Terbuka Hijau dalam Pembangunan Berkelanjutan

Suryaningsih

Peranan Ruang Terbuka Hijau, Keberadaan Ruang Terbuka Hijau (RTH) yang berada di wilayah perkotaan sangatlah penting. Apabila ruang terbuka hijau tidak tersedia disuatu perkotaan maka bencana ekonomi semakin tinggi. Perkembangan dan pertumbuhan kota/perkotaan disertai dengan alih fungsi lahan yang pesat, telah menimbulkan kerusakan lingkungan yang dapat menurunkan daya dukung lahan dalam menopang kehidupan masyarakat di kawasan perkotaan, sehingga perlu dilakukan upaya untuk menjaga dan meningkatkan kualitas lingkungan melalui penyediaan ruang terbuka hijau yang memadai (Departemen Dalam Negeri RI, 2007). Kota Surabaya sebagai bagian dari Daerah Otonom, memiliki hak dalam menyeimbangkan ekosistem kota untuk peningkatan estetika kota dan menjalankan tugasnya untuk terus meningkatkan kualitas dan kuantitas RTH. Dalam menyeimbangkan ekosistem kota dapat diperoleh dengan menggali potensi-potensi yang ada di Kota Surabaya, salah satunya adalah memanfaatkan potensi di sektor lingkungan hidup Sesuai dengan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 32 Tahun 2009 Pasal 57 Tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup, sehingga sesuai dengan kebutuhan penghijauan kota dalam pembangunan berkelanjutan. Sebelum semua lahan tanah berubah menjadi bangunan-bangunan bertingkat (ruko, mall, hotel) yang akan menyebabkan ketersediaan RTH dengan fungsi dan manfaat yang sangat dibutuhkan warga setempat semakin berkurang, hingga pada akhirnya tidak ada lahan untuk pengadaan Ruang Terbuka Hijau yang sangat bermanfaat bagi masyarakat. Hal inilah yang menjadi perhatian serius pemerintah dalam menata kotanya sehingga dibutuhkan strategi dalam mengelola Ruang Terbuka Hijau dengan baik dalam perkembangan kota untuk menunjang pembangunan berkelanjutan yang dilakukan oleh Pemkot Surabaya melalui Dinas Kebersihan dan Pertamanan.

1. Pendahuluan

Pembangunan sering dirumuskan sebagai perubahan yang terencana dari situasi nasional yang satu ke situasi nasional lain yang harus dapat dinilai lebih tinggi dari sebelumnya, pada hakikatnya bersifat *time specific*:*situadated in time and place* (pembangunan yang melihat situasi dan tempat). Begitu juga dengan Kota Surabaya yang merupakan Daerah Otonom, yang memiliki hak dalam menyeimbangkan ekosistem kota untuk peningkatan estetika kota. Dalam menyeimbangkan ekosistem kota dapat diperoleh dengan menggali potensi-potensi yang ada di Kota Surabaya, salah satunya adalah memanfaatkan potensi di sektor lingkungan hidup sesuai dengan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 32 Tahun 2009 Pasal 57 Tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup yang menjelaskan:

> "Pemeliharaan lingkungan hidup dilakukan melalui upaya pencadangan sumber daya alam, pencadangan sumber daya alam meliputi sumber daya alam yang dapat dikelola dalam jangka panjang dan waktu tertentu sesuai dengan kebutuhan. Untuk melaksanakan pencadangan sumber daya alam, Pemerintah, pemerintah provinsi, atau pemerintah kabupaten/kota dan perseorangan dapat membangun ruang terbuka hijau (RTH) paling sedikit 30% dari luasan pulau/kepulauan."

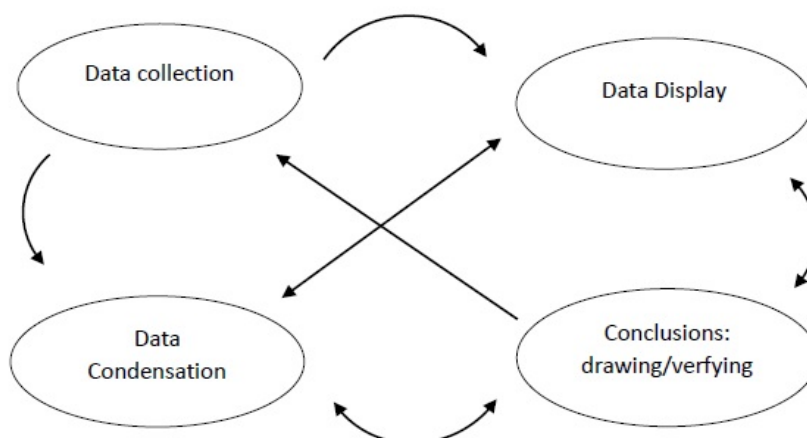
Keberadaan Ruang Terbuka Hijau dalam suatu kawasan dapat meningkatkan kualitas kehidupan, membentuk identitas komunitas, melindungi kualitas lingkungan, meningkatkan nilai

ekonomi bangunan-bangunan atau properti-properti pada lokasi yang berdekatan dengan Ruang Terbuka Hijau, membentuk "image" suatu kawasan dan juga mempunyai nilai keindahan. Keindahan suatu wilayah tidak terlepas dari keindahan taman-taman dan pelestarian maupun penghijauan di dalamnya. Hal tersebut dianggap penting karena taman sebagai ruang terbuka hijau diharapkan mampu memberikan rasa nyaman, ketenangan, dan keindahan bagi masyarakat di suatu wilayah.

Dari uraian tentang Ruang Terbuka Hijau diatas, akan sangat berguna sekali jika pengadaan Ruang Terbuka Hijau terlaksana dengan maksimal. Sebelum semua lahan tanah berubah menjadi bangunan-bangunan bertingkat (ruko, mall, hotel) yang akan menyebabkan ketersediaan Ruang Terbuka Hijau dengan fungsi dan manfaat yang sangat dibutuhkan warga setempat semakin berkurang, hingga pada akhirnya tidak ada lahan untuk pengadaan Ruang Terbuka Hijau tersebut, dan masyarakat yang akan menerima dampaknya. Hal inilah yang menjadi perhatian serius pemerintah dalam menata kotanya, sehingga dibutuhkan strategi dalam mengelola Ruang Terbuka Hijau dengan baik dan menjadi satu kesatuan dan sejajar dengan perkembangan kota dalam menunjang pembangunan berkelanjutan (Fahrentino, 2003). Dalam mencapai target perluasan Ruang Terbuka Hijau di Kota Surabaya, maka membutuhkan suatu perencanaan yang tepat. Perencanaan adalah suatu proses menentukan apa yang ingin dicapai di masa yang akan datang serta menetapkan tahapan-tahapan yang dibutuhkan untuk mencapainya (Olsen dan Eadje dalam Bryson, 2007).

2. Metodologi

Pada dasarnya, penulisan karya ini tentang Strategi Pemkot Surabaya dalam Perluasan Ruang Terbuka Hijau dalam Pembangunan Berkelanjutan ini dilakukan dengan menggunakan metode penelitian kualitatif dengan tipe penelitian deskriptif. Disebut deskriptif kualitatif karena (1) dilakukan dalam latar alamiah, (2) peneliti sebagai 364nstrument kunci dalam pengumpul¬an dan penganalisisan data, dan (3) penelitian ini bersifat deskripsi, (4), penelitian dilaksanakan hanya pada satu tempat (Moleong, 2000). Pemilihan metode ini didasari anggapan bahwasannya metode ilmiah yang dianggap paling tepat untuk menjangkau, menjelaskan dan menggambarkan segala permasalahan dan data yang ada dengan lebih mendalam yang sesuai dengan masalah dan tujuan penelitian. (Bogdan dan Taylor dalam Moleong, 2005).

Analisis data melalui pengumpulan data, reduksi data, penyajian data dan penarikan simpulan. Dalam menggunakan analisis data kualitatif berdasarkan model interaktif oleh Miles & Huberman. Adapun komponen-komponen analisis dalam model interaktif ini digambarkan sebagai berikut:

Gambar 1. Komponen Analisis Data Model Interaktif
Sumber : Miles, Hubberman dalam Saldana, 2014.

3. Hasil dan Pembahasan

3.1 Ruang Terbuka Hijau

Ruang Terbuka Hijau sebagai infrastruktur hijau perkotaan adalah bagian dari ruang-ruang terbuka (open spaces) suatu wilayah perkotaan yang diisi oleh tumbuhan, tanaman, dan vegetasi (endemik, introduksi) guna mendukung manfaat langsung dan/atau tidak langsung yang dihasilkan oleh Ruang Terbuka Hijau dalam kota tersebut yaitu keamanan, kenyamanan, kesejahteraan, dan keindahan wilayah perkotaan tersebut. Sedangkan secara fisik Ruang Terbuka Hijau dapat dibedakan menjadi Ruang Terbuka Hijau alami yang berupa habitat liar alami, kawasan lindung dan taman-taman nasional, maupun Ruang Terbuka Hijau non-alami atau binaan yang seperti taman, lapangan olah raga dan kebun bunga. Selain itu dalam Peraturan Menteri Pekerjaan Umum No. 05 Tahun 2008 Tentang Pedoman Penyedian dan Pemanfaatan Ruang Terbuka Hijau di Perkotaan, Ruang terbuka adalah ruang-ruang dalam kota atau wilayah yang lebih luas baik dalam bentuk area/kawasan maupun dalam bentuk area memanjang/jalur dimana dalam penggunaannya lebih bersifat terbuka yang pada dasarnya tanpa bangunan. Ruang terbuka terdiri atas ruang terbuka hijau dan ruang terbuka non hijau. Menurut (Joga dan Ismaun, 2011), Ruang Terbuka Hijau merupakan suatu lahan/kawasan yang mengandung unsur dan struktur alami yang dapat menjalankan proses-proses ekologis, seperti pengendali pencemaran udara, ameliorasi iklim, pengendali tata air, dan sebagainya. Unsur alami inilah yang menjadi ciri Ruang Terbuka Hijau di wilayah perkotaan, baik unsur alami berupa tumbuh-tumbuhan atau vegetasi, badan air, maupun unsur alami lainnya.

Didalam Undang-undang No.26 Tahun 2007 tentang Penataan Ruang, perencanaan tata ruang kota harus memuat rencana penyediaan dan pemanfaatan ruang terbuka hijau yang luas minimalnya sebesar 30% dari luas wilayah kota. Fungsi dari rung terbuka hijau adalah sebagai paru-paru kota. Adanya faktor pendukung dalam ketersedianaan Ruang Terbuka sangat penting (Rosdiana, 2013) mengungkapkan unsur-unsur esensial dalam faktor pendukung yaitu Sumber Daya Manusia dan kelembagaan yang berperan dalam keberhasilan dalam pengembangan Ruang Terbuka Hijau, unsur Sumber Daya Manusia yang berperan ada empat unsur kelompok sasaran yaitu:

a. Unsur masyarakat merupakan unsur utama atau unsur penggerak
b. Unsur birokrat, para birokrat harus mampu mereposisikan dirinya sebagai eksekutor pembangunan
c. Unsur swasta, para perusahaan diperkotaan harus mau berperan dalam mendukung Program Pembangunan Kota Hijau
d. Unsur pendukung, unsur pendukung ini terdiri dari: para cerdik pandai,pemuka masyarakat, pemuka adat, pemuka agama, universitas dan LSM.

b. Pembangunan Berkelanjutan

Prinsip pembangunan berkelanjutan (Sustainable Development) di KTT Rio menjadi dasar pembicaraan . Pengertian Pembangunan Berkelanjutan (Sustainable Development) tersebut adalah pembangunan yang memenuhi kebutuhan generasi sekarang tanpa mengurangi kemampuan generasi yang akan datang dalam memenuhi kebutuhannnya. Difinisi ini diberikan oleh World Commision on Environment and Development (Komisi Dunia untuk Lingkungan Hidup dan Pembangunan) N.H.T Siahaan dalam Eko Budihardjo (2005).

Haris dalam Fauzi (2004) melihat bahwa konsep keberlajutan dapat diperinci menjadi tiga aspek pemahaman,yaitu :

1) Keberlajutan sosial
   Keberlanjutan secara sosial diartikan sebagai sistem yang mampu mencapai kesetaraan, penyediaan layanan sosial termasuk kesehatan, pendidikan, gender, dan akuntabilitas politik.

2) Keberlajutan ekonomi

Keberlajutan ekonomi diartikan sebagai pembangunan yang mampu menghasilkan barang dan jasa secara kontinu untuk memelihara keberlajutan pemerintahan dan menghindari terjadinya ketidakseimbangan sektoral yang dapat merusak produksi pertanian dan industri.

3) Keberlajutan lingkungan

Sistem keberlanjutan secara lingkungan harus mampu memelihara sumber daya yang stabil, menghindari eksploitasi sumber daya alam dan fungsi penyerapan lingkungan. Konsep ini juga menyangkut pemeliharaan keanekaraman hayati, stabilitas ruang udara, dan fungsi ekosistem lainnya yang tidak termasuk kategori sumber-sumber ekonomi.

Gambar 2. Skema Pembangunan Berkelanjutan

Sehingga dalam pembangunan berkelanjutan dapat dicapai apabila terjadi keselarasan antara pencapaian tujuan ekonomi, sosial, dan lingkungan. Jadi diperlukan partisipasi masyarakat yang cukup tinggi dalam pembangunan berkelanjutan untuk menjaga sumber daya alam yang dimiliki agar tidak terjadi kemerosotan pada saat sumber daya alam tersebut dimanfaatkan, dan manusia harus dapat menjaga dan memanfaatkan sumber daya alam yang tersedia dengan baik. Dengan demikian keterkaitan faktor ekonomi, sosial dan lingkungan dapat saling terkait satu sama lain.

3.3 Strategi Perluasan Ruang Terbuka Hijau

Surabaya secara geografis berada pada 07˚09`00“ – 07˚21`00“ Lintang Selatan dan 112˚36`- 112˚54` Bujur Timur. Luas wilayah Surabaya meliputi daratan dengan luas 33.306,30 Ha dan lautan seluas 190,39 km². Surabaya terletak di tepi pantai utara provinsi Jawa Timur. Sebagian besar wilayah Surabaya merupakan dataran rendah yaitu 80,72% dengan ketinggian antara 3 – 6 m di atas permukaan laut, sedangkan sisanya merupakan daerah perbukitan yang terletak di wilayah Surabaya Barat (12,77%) dan Surabaya Selatan (6,52%). Di wilayah Surabaya Selatan terdapat 2 bukit landai yaitu di daerah Lidah dan Gayungan yang ketinggiannya antara 25 - 50 m di atas permukaan laut dan di wilayah Surabaya Barat memiliki kontur tanah perbukitan yang bergelombang. Struktur tanah di Surabaya terdiri dari tanah aluvial, hasil endapan sungai dan pantai, dan di bagian barat terdapat perbukitan yang mengandung kapur tinggi.

Secara administrasi, Kota Surabaya terdiri dari 31 kecamatan dan 160 desa/kelurahan. Adapun batas-batas wilayah Kota Surabaya adalah sebagai berikut:

1)Sebelah Utara: Selat Madura
2)Sebelah Timur: Selat Madura

3)Sebelah Selatan: Kabupaten Sidoarjo
4)Sebelah Barat : Kabupaten Gresik

Surabaya memiliki iklim tropis seperti kota besar di Indonesia pada umumnya di mana hanya ada dua musim dalam setahun yaitu musim hujan dan kemarau. Curah hujan di Surabaya rata-rata 165,3 mm. Curah hujan tertinggi di atas 200 mm terjadi pada kurun Januari hingga Maret dan November hingga Desember. Suhu udara rata-rata di Surabaya berkisar antara 23,6 °C hingga 33,8 °C.

Ruang Terbuka Hijau merupakan ruang terbuka hijau yang dimiliki dan dikelola oleh pemerintah daerah kota Surabaya yang digunakan untuk kepentingan masyarakat secara umum. Perluasan ruang terbuka hijau termasuk dalam Program Pengelolaan Ruang Terbuka Hijau sesuai dengan Rencana Strategis (RENSTRA) Dinas Kebersihan dan Pertamanan Kota Surabaya Tahun 2016-2021. Dengan sasaran yang telah ditetapkan yaitu meningkatkan luasan Ruang Terbuka Hijau dan fungsi taman. Taman yang dikelola oleh Dinas Kebersihan dan Pertamanan Kota Surabaya terdiri dari 2 jenis taman, yaitu taman aktif dan taman pasif. Taman aktif adalah taman yang didalamnya dibangun suatu kegiatan pemakai taman, sehingga pemakai taman secara aktif menggunakan fasilitas didalamnya dimana para pengunjung atau pengguna taman bisa beraktifitas secara leluasa di area taman. Taman Pasif adalah taman yang hanya dapat dinikmati keindahan visualnya, sebagai aksentuasi untuk menarik perhatian, dan karena kerindangannya, tetapi tanpa mengadakan aktifitas didalamnya, seperti taman yang berada dipertigaan diperempatan, dan taman dimedia jalan.

Upaya peningkatan luasan Ruang Terbuka Hijau yang dilakukan tercantum dalam Program Pengelolaan Ruang Terbuka Hijau sesuai dengan Rencana Strategis (RENSTRA) Dinas Kebersihan dan Pertamanan Kota Surabaya Tahun 2016-2021 yaitu melalui kegiatan Penataan Ruang Terbuka Hijau. Berdasarkan Rencana Pembangunan Jangka Menengah Daerah (RPJMD) Kota Surabaya Tahun 2016-2021 tolak ukur keberhasilan dari program ini adalah meningkatnya persentase luas Ruang Terbuka Hijau yang berfungsi optimal terhadap keseluruhan luas Ruang Terbuka Hijau yang ada. Untuk mewujudkan peningkatan luasan Ruang Terbuka Hijau di kota Surabaya perlu untuk dilakukan. Oleh karena itu Penataan Ruang Terbuka Hijau menjadi salah satu kegiatan pokok dari program tersebut.

Peningkatan luas Ruang Terbuka Hijau di kota Surabaya, Dinas Kebersihan dan Pertamanan Kota Surabaya mempunyai berbagai kebijakan dari program pengelolaan ruang terbuka hijau, salah satunya adalah penataan ruang terbuka hijau dengan melakukan revitalisasi yaitu mengembalikan lahan hijau yang sebelumnya dialihfungsikan sebagai SPBU (Stasiun Pengisian Bahan Bakar untuk Umum) menjadi lahan dengan fungsi awal yaitu ruang terbuka hijau yang berupa taman, baik taman aktif maupun taman pasif. Dan hal tersebut dapat dilihat dari tabel berikut ini:

Tabel 1. Alih Fungsi ex-SPBU menjadi Taman Kota Surabaya

No	**Lokasi**	**Luas (m2)**
1.	Ex SPBU J.A Suprapto	831,00
2.	Ex SPBU Biliton	1.519,80
3.	Ex SPBU A. Yani	1.850,00
4.	Ex SPBU Indrapura	1.565,00
5.	Ex SPBU Kombes Pol. M. Duryat	1.796,00
6.	Ex SPBU Komplek RMI	1.411,00
7.	Ex SPBU Krembangan	1.000,00
8.	Ex SPBU Ngagel Jaya Utara	940,00
9.	Ex SPBU Sikatan-Veteran	984,10

10.	Ex SPBU Sulawesi	1.477,00
11.	Ex SPBU Undaan	1.254,30
12.	Ex SPBU Dr Soetomo Barat	637,60
13.	Ex SPBU Dr Soetomo Timur	644,00

Sumber: Dinas Kebersihan dan Pertamanan Kota Surabaya

Dengan berpedoman pada Rencana Strategis tahun 2016-2021 yang dilakukan Dinas Kebersihan dan Pertamanan adalah penataan Ruang Terbuka Hijau. Rencana Strategis tersebut terdiri dari kegiatan revitalisasi dengan cara mengembalikan fungsi lahan yang diperuntukkan untuk ruang terbuka hijau. Selain revitalisasi, penataan ruang terbuka hijau juga fokus untuk melakukan pembangunan dan penataan kawasan baru. Pembangunan ruang terbuka hijau dapat berupa pembangunan taman aktif dan pembangunan taman pasif yang tidak hanya terletak dipusat kota Surabaya saja tapi merata diseluruh wilayah kota Surabaya. Pada saat ini Kota Surabaya sudah mampu menyediakan Ruang Terbuka Hijau 30% dari berbagai jenis Ruang Terbuka Hijau yang ada, yang salah satunya berupa taman dan jalur hijau di kota Surabaya yang sampai pada saat ini di kota Surabaya terdapat 287 taman pasif dan 129 taman aktif. (Buku Profil Pemkot Surabaya, 2017).

Perluasan Ruang Terbuka Hijau Kota Surabaya dilakukan melalui Program pengelolaan ruang terbuka hijau yang tertuang dalam Rencana Strategis Dinas Kebersihan dan Pertamanan Kota Surabaya Tahun 2016-2021, dilakukan dan mempunyai kegiatan sebagai berikut:

Tabel 2 : Penetapan Kinerja Dinas Kebersihan dan Pertamanan Kota Surabaya Tahun 2016-2021

PROGRAM	KEGIATAN
Program Pengelolaan Ruang Terbuka Hijau	4.1.1.1 Penataan Ruang Terbuka Hijau :
	- Pembangunan Taman/ Jalur hijau
	- Pemeliharaan Ruang Terbuka hijau
	- Peningkatan Taman Bermain Anak
	- Supervisi/Pengawasan
	- Pemeliharaan pohon penghijauan.
	4.1.2 Pemeliharaan dan Pengadaan Sarana Taman dan Jalur Hijau :
	- Pengadaan Tanaman Hias dan Pelindung
	- Pengadaan Sarana Prasarana Pemeliharaan Taman
	- Pengelolaan Kebun Bibit Wonorejo
	- Pembibitan Tanaman
	4.1.3 Pemeliharaan dan Pengadaan Sarana dan Prasarana Taman Rekreasi

Sumber : Rencana Strategis Dinas Kebersihan dan Pertamanan Kota Surabaya Tahun 2016-2021

Dengan demikian dapat kita ketahui bahwa Pemerintah kota Surabaya melalui Dinas Kebersihan dan Pertamanan telah menetapkan strategi perluasan Ruang Terbuka Hijau.

4. Kesimpulan

Berdasarkan hasil pembahasan diatas dapat diketahui dengan mendeskripsikan dan menganalisis Strategi Pemerintah Kota Surabaya dalam perluasan Ruang Terbuka Hijau maka dapat diperoleh simpulan sebagai berikut ini :

1. Perluasan Ruang Terbuka Hijau (RTH) dicapai melalui program Pengelolaan Ruang Terbuka Hijau (RTH) yang telah diatur dalam Rencana Strategis Dinas Kebersihan dan Pertamanan

Kota Surabaya Tahun 2016-2021 meliputi kegiatan Penataan Ruang Terbuka Hijau, Pemeliharaan dan Pengadaan Sarana Taman dan Jalur Hijau, dan Pemeliharaan dan Pengadaan Sarana dan Prasarana Taman Rekreasi. Kegiatan penataan ruang terbuka hijau meliputi pembangunan taman/jalur hijau, pemeliharaan ruang terbuka hijau, peningkatan taman bermain anak, supervisi/pengawasan dan pemeliharaan pohon penghijauan. Kegiatan pemeliharaan dan pengadaan sarana dan prasarana taman rekreasi, sedangkan kegiatan pemeliharaan dan pengadaan sarana taman dan jalur hijau meliputi pengadaan tanaman hias dan pelindung, pengadaan sarana prasarana pemeliharaan taman, dan pembibitan tanaman.

2. Pelaksanaan perluasan Ruang Terbuka Hijau Kota Surabaya telah memenuhi target capaian yang telah ditetapkan dalam Undang undang yaitu 30% dari luas wilayah kota, dengan berbagai jenis Ruang Terbuka Hijau yang berbentuk jalur hijau maupun taman- taman, bahkan Pemerintah Kota Surabaya dalam menanam diupayakan untuk menanam pohon yang sudah besar, sehingga manfaatnya dapat dinikmati masyarakat pada saat ini maupun masyarakat di masa yang akan datang .

Daftar Pustaka

Bryson, J. 2007. *Perencanaan Strategis Bagi Organisasi Sosial*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar.

Budihardjo, Eko, Djoko Sujarto. 2005. *Kota Berkelanjutan*. Bandung: PT. Alumni.

Buku Profil Pemkot Surabaya. 2017. Pemerintah Kota Surabaya.

Fahrentino, J.J. 2003. *Perumusan Materi Pokok Peraturan Perundang-Undangan tentang Kawasan Hijau Kota*. Bandung: ITB.

Fauzi, A. 2004. *Ekonomi Sumber Daya Alam dan Lingkungan*. Jakarta : PT. Gramedia Pustaka Utama.

Joga, Nirwono, Iwan Ismaun. 2011. *RTH 30%! Resolusi Kota Hijau*. Jakarta : PT Gramedia Pustaka Utama.

Moleong, L.J. 2000. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosda Karya Offset.

Miles, Hubberman, Saldana. 2014. *Qualitative Data Analysis*. United States of America: SAGE Publications Inc.

Rosdiana, Haula. 2013. Meningkatkan Ketahanan Pangan Melalui Pembangunan Agropolitan. Jakarta: UI Press.

Undang-undang Nomor 23 Tahun 1997 tentang Pengelolaan Lingkungan Hidup.

Undang-undang Nomor 26 Tahun 2007 tentang Penataan Ruang.

Undang-undang Nomor 32 Tahun 2004tentang Otonomi Daerah.

Peraturan Menteri Pekerjaan Umum Nomor 05/PRT/M/2008 tentang Pedoman Penyediaan dan Pemanfaatan Ruang Terbuka Hijau di Kawasan Perkotaan.

Analisa Semiotika Visual terhadap Citra Kebudayaan Masyarakat Kota Banjarmasin

Yolanda Georgia Andriani

Dalam kehidupan manusia memiliki beberapa aspek berpengaruh yang menjadi pegangan dalam hidup, aspek tersebut antara lain budi pekerti luhur, kepercayaan, pengetahuan, kesenian, bidang pekerjaan guna memenuhi kebutuhan, serta kehidupan bersosial. Seluruh aspek berpengaruh tersebut kita kenal sebagai kebudayaan. Indonesia memiliki keanekaragaman budaya dan hal itu turut mempengaruhi bagaimana masyarakat di Indonesia memiliki beragam perbedaan dalam menjalani kehidupan, salah satu contoh dalam analisis ini adalah Kota Banjarmasin. Dalam Analisis ini, akan dipaparkan berbagai aspek kebudayaan yang menjadi pegangan masyarakat di Kota Banjarmasin, dan selanjutnya dengan menggunakan metode keilmuan Semiotika oleh Roland Barthes diurai berbagai fenomena citra kebudayaan dan tanda – tanda yang tersirat dari berbagai konsep visual yang direpresentasikan dan dikomunikasikan oleh masyarakat setempat, secara dilihat oleh mata, dipahami oleh mental, dan dapat menambah pengetahuan dan pengalaman. Melalui analisis ini, terdapat hasil kajian yaitu berbagai tanda visual yang tampil dan terwujud dalam kebudayaan dipengaruhi oleh aspek – aspek penting seperti keragaman suku di masyarakat setempat, etnografi, letak geografi, norma hukum, karakter serta pola pikir masyarakat yang mempengaruhi berbagai aktivitas. Berbagai tanda tersebut menentukan konsep citra kebudayaan yang menjadi jati diri dari masyarakat di Kota Banjarmasin, dan analisis ini menjadi dasar dalam membangun atau memberi makna dalam mengkomunikasikan identitas dari sebuah kota.

Pendahuluan

Sikap, cara pandang, perilaku, tindakan, serta cara berkomunikasi, yang dijalani oleh manusia dengan satu bentuk irama yang terus menerus dijalankan merupakan awal mula dari sebuah konsep kebudayaan, dimana terdapat sekelempok masyarakat yang memiliki kesamaan dalam menata kehidupan. Proses kehidupan tersebut terdiri dari beberapa aspek berpengaruh yang menjadi pegangan, seperti budi pekerti luhur, kepercayaan, pengetahuan, kesenian, serta pekerjaan guna memenuhi kebutuhan hidup. Sebuah kebudayaan berfungsi sebagai sebuah struktur dalam membangun bangsa, negara, maupun kota, karena kebudayaan ialah wajah, kepribadian, serta citra identitas dari masyarakat yang hidup didalamnya. Pengetahuan dan pengalaman yang dimiliki turut dipengaruhi melalui cara masyarakat tersebut belajar secara geografis, etnografis, keyakinan, norma dan aturan yang berlaku, hasil sumber daya alam, sistem perekonomian, cara masyarakatnya berkomunikasi, kemajuan yang berkembang, karya seni, serta suku bangsa yang menjadi bagian dari masyarakat.

Menurut Koentjaraningrat, Kebudayaan memiliki definisi luas dan merupakan proses belajar dalam membentuk sejarah dan terus diwariskan dari generasi ke generasi. Kebudayaan terbentuk melalui sebuah ide, nilai, gagasan yang disepakati masyarakat dan menjadi sebuah visi dan misi dalam membangun dan mempertahankan proses pembelajaran tersebut. Terdapat tujuh sistem unsur bersifat secara universal merupakan bagian inti dari sebuah kebudayaan, yaitu sistem bahasa, sistem pengetahuan, sistem kemasayarakatan, sistem teknologi, sistem ekonomi, sistem religi, serta sistem kesenian. Seluruh sistem ini akan menentukan citra kebudayaan menjadi pondasi bagi masyarakat setempat membangun citra bagi kotanya. Karena kebudayaan, merupakan sebuah aktivitas dalam membentuk diri dan mencari nilai dan makna yang berwujud maupun tidak berwujud.

Kekayaan budaya yang dimiliki oleh Indonesia, menjadi citra identitas tersendiri jika dibandingkan negara lain, melalui keberagaman budaya di Indonesia. Kebudayaan mengacu kepada apapun yang dianut, dipahami, serta pedoman dalam kehidupan bermasyarakat. Tanpa masyarakat, maka kebudayaan tidak akan lahir, berkembang, serta terus diturunkan. Masyarakat merupakan salah satu faktor penting dari identitas sebuah negara atau kota, seringnya muncul kalimat seperti masyarakat Indonesia atau orang Indonesia, dapat dikatakan bahwa masyarakat merupakan sebuah tanda yang membedakan dengan masyarakat lain, tanda tersebut terlihat dari perbedaan budaya yang dikomunikasikan sebagai identitas. Menurut Bill Canton dalam Sukantendel (1990) mengatakan bahwa "image: the impression, the feeling, the conception which the public has of a company; a conciouslly created created impression of an object, person or organization".

Kota Banjarmasin atau sering disebut "Kota seribu sungai", karena memiliki wilayah seluas 198,46 km^2 yang merupakan 25 pulau kecil dan terpisahkan oleh 60 sungai. Kota Banjarmasin berada ditepi sungai Barito dan dibelah oleh sungai Martapura, dan sungai telah menjadi tempat utama aktivitas masyarakat Kota Banjarmasin untuk berdagang, bertransportasi, hingga menjadi tempat wisata mulai dari zaman dahulu hingga sekarang. Memiliki lokasi strategis untuk menjadi gerbang utama perdagangan melalui jalur laut, karena pulau seribu sungai ini memiliki sebuah Bandar Pelabuhan besar yang menjadi pintu keluar masuk bagi kegiatan perekonomian Pulau Kalimantan Selatan. Kota Banjarmasin merupakan Ibukota Provinsi Kalimantan Selatan. Terdapat 720.000 jiwa, masyarakat yang memiliki keragaman suku yaitu suku Banjar, Dayak, Melayu, Cina, Arab, Madura, Bakumpai, Bandar, serta Jawa. Keragaman suku tersebut membawa pengaruh kepada kebudayaan di kehidupan masyarakat setempat. Dengan mayoritas masyarakat yang memiliki pekerjaan ekonomi sebagai pedagang, petani, industri dan lainnya. Masyrakat Kota Banjarmasin memiliki masyarakat yang mayoritas beragama muslim, dan memiliki karakter masyarakat yang religius dan toleran, membawa pengaruh terhadap tradisi budaya yang terus dijalankan oleh masyarakat setempat. Kota Banjarmasin memiliki objek wisata mulai dari objek wisata air, objek wisata rohani, objek wisata sejarah karena setidaknya ada 10 Kota Pusaka, objek wisata kuliner dan perbelanjaan. Budaya dan tradisi yang selama berabad – abad telah dijalankan oleh masyarakat di Kota Banjarmasin merupakan hasil asimilasi dan merupakan hasil dari pengaruh antara kepercayaan muslim yang dibawa oleh pedagang Arab dan Persia. Kebudayaan Banjar yang terus terus dijalankan oleh masyarakatnya, membuat dunia dapat dengan mudah melihat bagaimana ragam budaya mulai dari kesenian tari, musik, fashion, kuliner, hingga karakter dari masyarakatnya yang religius dan toleran.

Dalam kajian ini, dengan menggunakan teori semiotika visual yaitu oleh Roland Barthes dan tujuh sistem unsur kebudayaan menurut Koentjaraningrat, kebudayaan di Kota Banjarmasin akan diuraikan melalui tahapan paparan tanda – tanda yang mnucul dalam kebudayaan masyarakat di Kota Banjarmasin. Di mulai dari paparan tada denotatif, konotatif, serta mitos. Dengan menggunakan teori tersebut, maka dapat dianalisis tanda – tanda yang tampak secara realitas melalui panca indera dan tanda – tanda kultural yang menjadi pondasi dan deskripsi mendalam dari budaya di masyarakat setempat, kemudian terdapat tanda – tanda yang menjadi munculnya ideologi dari Kota Banjarmasin. Seperti tulisan Roland Barthes (Petualangan Semiologi, 2007 : 264), yaitu dunia memiliki banyak sign (tanda) sebagai informasi dan media komunikasi, tanda tersebut juga dapat disebarluaskan, manusia bertugas menafsirkan tanda – tanda yang ada di dunia. Dan menggunakan semiotika sebagai struktur dalam kajian ini dengan tujuan mempelajari tanda dan hubungan nya dengan latar belakang dari objek yang diteliti, Roland Barthes merupakan seorang filsuf yang mengemukakan mengenati teori semiotika yaitu penanda (signifier) dan petanda (signified). Dengan paparan tingkatan tanda, yaitu denotatif yaitu makna sebenarnya, konotatif yaitu makna budaya, dan ketiga mitos konseptual dan paham dari tanda tersebut. Dan dengan menggunakan teori semiotika dan teori kebudayaan, akan tampak elemen

– elemen yang tampak, terus dijalankan, dan menjadi daya tarik tersendiri dari masyarakat Kota Banjarmasin, dan tanda yang ingin dikomunikasikan oleh kebudayaan masyarakatnya guna dapat terus berjalankan dan diwariskan, sesuai dengan konsep dasar dari sebuah kebudayaan.

Dalam kajian ini, terdapat proses yang dinamakan kajian literatur guna menganalisa berbagai kajian – kajian yang pernah ada dan pernah dilakukan sebelumnya atau dapat dikatakan penelitian sejenis. Dengan mennganalisa kajian literatur dapat dilihat faktor pembaharuan yang dilakukan oleh peneliti dalan kajian ini, yaitu dengan menggunakan teori kajian yang berbeda dengan objek serupa, guna menghasilkan metode kajian yang dapat dilihat melalui sisi yang berbeda pada umumnya. Dan terdapat beberapa kajian yang diambil sebagai proses pembelajaran dan analisis ini, seperti kajian yang dilakukan oleh Rifiati Safariah dan Rahadiyan Eka Putra (jamika.mi.unikom.ac.id) yang berjudul “Persepsi Masyarakat tentang Citra Kota Cimahi sebagai Kawasan Militer”, dalam membangun sebuah identitas kota pemerintah perlu memperhatikan persepsi yang dibangun oleh masyarakat yang hidup didalamnya, dengan menganalisa berbagai variabel identitas kota, elemen pembentuk kota, serta mengkaji berbagai harapan masyarakat melalui observasi langsung dengan membuat variabel. Kajian ini menggunakan metode penelitian primer dengan melakukan observasi langsung terhadap Kota Cimahi dan penyebaran kuisioner kepada masyarakat setempat. Kajian ini berfokus kepada makna yang menjadi unsur dari sebuah citra itu sendiri, bagaimana citra itu dibangun dan citra seperti apa saja yang dapat dikomunikasikan yaitu disesuaikan dengan keadaan di kota tersebut. Kemudian terdapat pula kajian literature kedua yang pernah dilakukan oleh A.M.Susilo Pradoko (portalgaruda.org) dengan judul “Semiotika Guna Penelitian Objek Kebudayaan Material Seni” dengan tujuan mengungkap berbagai kebudayaan yang bersifat material dan mengungkapnya dengan menggunakan metode semiotika oleh Roland Barthes, seni material yang diangkat dalam kajian ini adalah seni yang dapat disentuh dan dilihat dan merupakan hasil budi daya manusia seperti artefak, simbolik, perabot, berbagai elemen kebutuhan, dan komoditi.

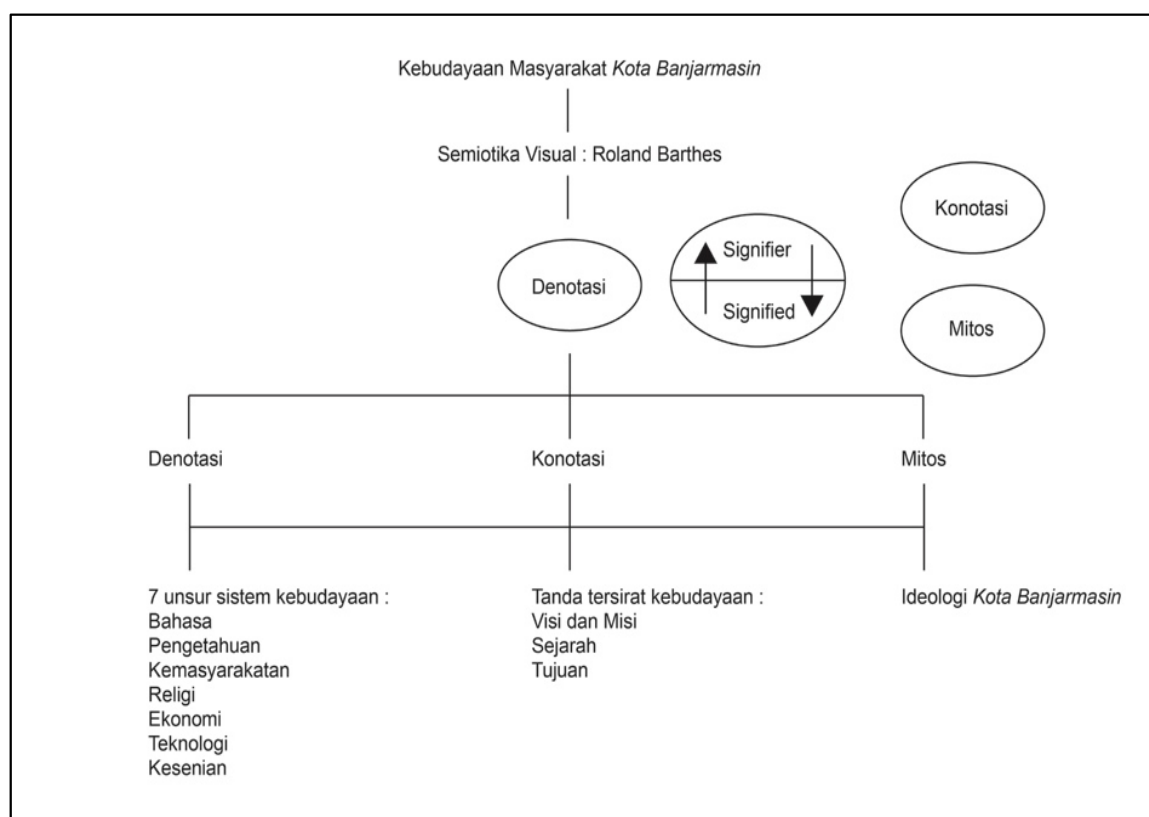
Melalui kajian literatur ini, peneliti menarik garis dalam kajian ini, dengan mengangkat fokus kajian yaitu citra kebudayaan masyarakat Kota Banjarmasin, dengan mengambil citra budaya dari masyarakat setempat, kemudian menggunakan metode teori semiotika sebagai dasar struktur kajian ini, guna dapat mengidentifikasi berbagai tanda – tanda yang tampak maupun tersembunyi, dan mengkombinasikannya dengan teori tujuh unsur kebudayaaan oleh Koentjaraningrat dalam menganalisis berbagai tanda yang tampak dan menganalisis berbagai visi, misi dan nilai dari kota tersebut agar dapat dilihat tanda tersembunyi dari citra kebudayaannya. Dengan demikian yang membedakan kajian ini dengan kajian yang pernah ada, yaitu kajian ini tidak hanya mengkaji citra kota saja, tetapi juga mengkaji secara kebudayaan yang dijalani masyarakatnya, yang kemudian menggunakan teori analisa yang berbeda yaitu teori semiotika visual oleh Roland Barthes.

Diharapkan setelah kajian ini dilakukan, dapat memperoleh hasil yang dapat terus dikembangkan menjadi kajian yang terus dikembangkan yaitu melalui kajian ini dapat dianalisis bagaimana membangun sebuah identitas bagi sebuah kota maupun menganalisa bagaimana identitas yang telah ada dapat menyampaikan citra yang sesuai dengan kebudayaan yang berkembang di kota tersebut. Dan melalui kajian ini dapat dilakukan pengembangan kajian yaitu dengan mengkaji strategi dari segi visual yaitu identitas atau simbol dari sebuah kota menjadi tanda dan makna.

Metodologi

Kajian ini akan berfokus kepada citra yang menjadi identitas dalam kebudayaan masyarakat Kota Banjarmasin yang kemudian difokuskan dengan menggunakan teori semiotika sebagai dasar analisis ini. Dengan mengangkat aspek kebudayaan di masyarakatnya dengan melihat ketujuh sistem elemen kebudayaan. Menggunakan pendekatan deduktif yaitu metode kajian mengklasifikasikan secara umum dan kemudian dibuat sebuah kesimpulan secara khusus.

Dengan menarik teori kebudayaan menurut Koentjaraningrat sebagai premis dalam melakukan kajian dan teori kajian semiotika oleh Roland Barthes, kemudian dengan mengkaji kebudayaan di Kota Banjarmasin secara umum melalui ketujuh unsur sistem kebudayaan tersebut, yang kemudian dikhususkan melalui teori semiotika visual.

Menggunakan metode kajian deskriptif kualitatif, dengan mengumpulkan berbagai data dan fakta mengenai unsur–unsur kebudayaan Kota Banjarmasin dengan mencari tahu mengenai fenomena kebudayaan yang ada, menggunakan metode observasi, data literatur, dokumentasi secara di situs–situs pemerintah kota maupun kepada beberapa peneliti sebelumnya. Seluruh observasi dilakukan dengan pola analisis pendekatan teori semiotika oleh Roland Barthes, guna mendalami makna dan perkembangan dari makna yang terkandung di tanda – tanda pada kota tersebut, dengan menganalisa setiap pemaknaan konotatif, denotatif, dan mitos, serta menganalisa secara ideologi guna menemukan kebenaran tujuan dari Kota Banjarmasin dalam membangun komunikasi identitas kotanya. Dengan melakukan tahapan wawancara dan observasi terkait dengan karakter masyarakat, kehidupan, sumber daya masyarakat, sumber daya alam, lambang, suku, keadaan geografis, dan elemen kebudayaan lainnya. Data tambahan didapat melalui hasil di foto dokumentasi pribadi.

Bagan 1 : Bagan Pola Analisis (dokumentasi pribadi)

Menurut Koentrajaningrat dalam situs online (btiasanshary.wordpress.com), menyatakan bahwa dalam kebudayaan di masyarakat memiliki unsur yang bersfiat universal, karena terdapat diberbagai kebudayaan di banga lainnya, yaitu :

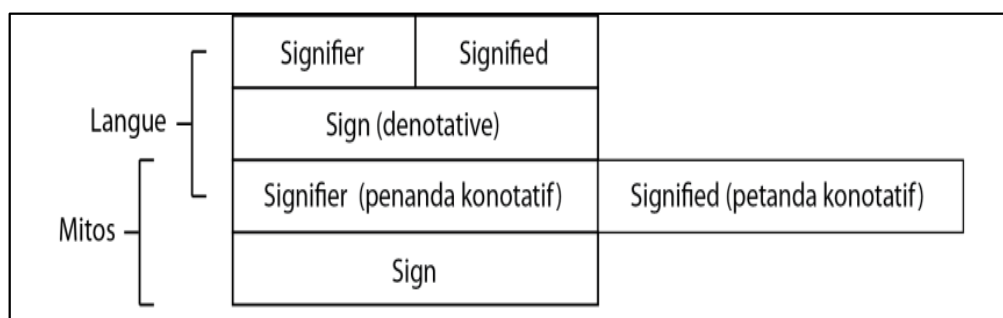
1. Bahasa, merupakan elemen kebudayaan dan alat yang utama bagi manusia untuk melestarikan dan menyebarkan kebudayaan, dalam bentuk lisan maupun tertulis.
2. Sistem Pengetahuan, merupakan tentang bagaimana masyarakat melihat lingkungan disekitarnya, mengenai dan mempelajari seluruh elemen di alam, guna membangun karakter, sifat, dan perilaku.

3. Sistem Kemasyarakatan, merupakan bentuk organisasi antara manusia dengan sesamanya. Guna menimbulkan keakraban, asosiasi, perkumpulan, sistem negara, kesatuan dan perkumpulan.
4. Sistem Teknologi, teknologi yang dimaksudkan adalah teknik manusia untuk bertindak dan berbuat terhadap lingkungannya, seperti dalam bidang sumber daya alam, pakaian, rumah, hingga transportasi dan kebutuhan material lainnya.
5. Sistem Ekonomi, adalah cara manusia untuk menghasilkan barang dan jasa guna membantu perekonomian dan bertahan hidup. Dengan menacari dan mengolah hasil makanan, cocok tanam, perdagangan.
6. Sistem Religi (agama), merupakan sebuah sistem yang memuat keyakinan dan kepercayaan yang dianut setiap masyarakat untuk beribadah dan mnyucikan diri. Guna memiliki kepercayaan, nilai, pandangan hidup, komunikasi dalam setiap kepercayaan, serta memegang upacara keagamaan yang dipercayai.
7. Sistem Kesenian, merupakan sebuah hasrat untuk mencari keindahan, dan keindahan itu timbul secara beragam imajinasi. Kesenian ini meliputi seni rupa, seni suara, dan seni tari.

Budaya merupakan sebuah aktivitas manusia terus menuju pembaharuan, dan meninggalkan jejak sejarah, guna mencari nilai dan makna dalam kehidupan. Lingkungan disekitar memberi pengaruh terhadap kebudayaan akan menroeh jejak, Karen lingkungan merupakan wadah manusia untuk terus belajar dalam memberi ekspresi wajah dan bentuk wajah bagi kota yang dicitrakan. Kebudayaan terus berkembang melalui difusi yaitu proses manusia saling bertukar informasi antar suku budaya, dan dibentuk menjadi gaya hidup, sikap dan perbuatan, kepercayaan.

Citra merupakan upaya lain dari semiotika konotatif, yaitu upaya mengkomunikasikan makna secara tidak langsung dan memakai latar belakang. Cara untuk menemukan makna dari citra perlu dilakukan dengan observasi guna mencari benang merah yang terdapat dari suatu yang dicitrakan (Andry Masri, 2010). Menurut Sigmund Freud, Tanda imajiner merupakan tanda yang tidak nyata tetapi ada dibayangan kita. Dalam menggambarkan objek, terdapat dua gejala konsep pemikiran imajiner yaitu : pertama, penggambaran secara verbal yaitu menggunakan kata – kata guna memperjelas penggambaran dalam angan – angan seseorang. Kedua, Impian, merupakan bentuk penggambaran (khayalan) yang muncul saat seseorang dalam kondisi tidak sadar, bentuk munculnya pun beragam. Impian merupakan citra yang penting. Manusia sengaja menggunakan tanda atau penggambaran dari dalam angannya, yang bertujuan untuk menimbulkan penafsiran yang sesuai dengan yang diharapkan. Masyarakat mengakui adanya penanda dan petanda, sehingga media pengiklanan, media massa, produk, dll, selalu mengaitkan dan menghubungkan dengan kehidupan asli di masyarakat, guna mengelabui dan memanipulasi, dan menciptakan yang namanya gambaran (Acep Iwan Saidi, 2017). Manusia berkomunikasi menggunakan citra. Seperti menggunakan simbol dan tanda. Dalam berkreativitas manusia menggunakan citra untuk menyimbolkan sebuah ekspresi, menjelaskan, menarik perhatian. Citra bekerja dengan banyak cara, salah satunya dengan menghubungkan informasi yang telah kita ketahui dan menambahkannya dengan informasi baru (Agus Sachari, 2007).

Semiotika merupakan sebuah sistem memaknai seluruh tanda – tanda dengan menggunakan bahasa, semiotika dapat juga dikatakan sebagai ilmu mengkaji serta memahami tanda. seluruh fenomena, masyarakat, serta budaya yang ada di bumi menghasilkan tanda – tanda, karena itu perlu adanya pemaknaan dari setiap tanda menjadi sebuah bahasa verbal dan bahasa visual tersebut. Dalam semiotika, tanda membangun kode yang berguna untuk menyampaikan informasi. Dalam istilah keilmuan Roland Barthes, semiotik mempelajari bagaimana manusia (humanity) memakai hal – hal (things), memaknai (to signify) dan tidak dapat menggabungkannya dengan mengkomunikasikan (to communicate). Semiotika Roland Barthes

memfokuskan interaksi terhadap sebuan tanda yang tampak dengan pengalaman personal serta budaya yang menjadi latar belakang pembaca maknanya. Semiotika menurut Roland Barthes ini menggunakan denotatif yaitu tanda yang tampak secara indera dan umum, kemudian konotatif yang merupakan tanda yang mencakup pengetahuan dan pengalaman yang melatar belakangi, atau lebih dikenal dengan signifier dan signified. terdapat pula mitos yang berada ditengah – tengah antara signifier dan signified, merupakan penanda baru. Seperti yang diketahui, bahwa dunia yang penuh dengan tanda – tanda, tidak semuanya neniliki alasan untuk ditafsirkan karna ada juga tanda yang hanya sekedar tanda tanpa ada makna mendalam. Menafsirkan tanda yang ada di dunia juga dapat dikatakan sifat natural dari manusia untuk memahami sebuah sistem, pesan didalamnya, dan memberi makna terhadap setiap tanda yang muncul. Kemudian, pengertian ideologi menurut Jorge Larrain (Alex Sobur, 2013), yaitu dapat diartikan secara positif yaitu persepsi pandangan dunia yang menyatakan nilai sebuah kelompok dalam kasus ini masyarakat guna menyampaikan citra positif akan kotanya, secara negatif yaitu kebutuhan untuk membalikkan persepsi akan realitasnya dan dalam kasus ini adalah bagaimana masyarakat membuat nilai akan kotanya agar diterima dunia.

Bagan 2 : Bagan semiotka menurut Roland Barthes
(dokumentasi pribadi menurut buku Semiotika Komunikasi)

3. Hasil dan Pembahasan

Melalui kajian yang dilakukan, terhadap berbagai aspek tanda yang tampak dan tersirat melalui citra kebudayaan masyarakat di Kota Banjarmasin, mulai dari aspek tanda fisik hingga non-fisik. Kajian ini dengan membatasi ruang lingkup kajian dengan metode semiotika Roland Barthes dan teori kebudayaan menurut Koentjaraningrat, semua dibahas sebagai berikut :

Tanda Denotatif

Paparan tanda pertama yaitu denotatif, atau dapat disebut sebagai tanda makna yang sebenarnya. Tanda denotatif tampak oleh panca indera dan bersifat langsung. Sebagai berikut :

Bahasa

Berdasarkan keragaman suku masyarakat di Kota Banjarmasin, seperti Banjar, Dayak, Melayu, Cina, Arab, Madura, Bakumpai, Bandar, serta Jawa. Keberagaman tersebut memunculnya keragaman bahasa yang ada di masyarakat dengan suku – suku tertentu, tetapi sebagai bahasa persatuan atau bahasa yang digunakan oleh seluruh masyarakat di Banjarmasin adalah bahasa Banjar dan bahasa Indonesia, dengan logat khas kebudayaan Banjar – Melayu. Bahasa ini juga memberi pengaruh kepada seni musik, syair dan pantun, serta permainan yang ada di masyarakat. Berikut contoh bahasa yang umumnya digunakan masyarakat setempat (bersumber : www.getborneo.com) :

- Ikam : Kamu (sebaya)
- Pian : Kamu (sopan)
- Ulun : Saya
- Ganal : Besar
- Halus : Kecil

- Lawan : Bandingan
- Kada-dak : Tidak ada
- Kawak : Bisa
- Iih : Iya/Ya
- Bujur : Betul/benar
- Handak : Akan/Mau

Pengetahuan

Melalui proses pembelajaran dengan menyesuaikan keadaan dari iklim, sumber daya alam, serta proses memenuhi kebutuhan. Pengetahuan yang ada di masyarakat juga merupakan hasil warisan dari nenek moyang suku Banjar. Pengetahuan ini diturunkan guna menghadapi tantangan dalam hidup. Masyarakat setempat mengandalkan keadaan iklim dan cuaca sebagai pekerjaan, seperti nelayan, petani, pedagang, serta dibidang industri. Karena keadaan geografis Kota Banjarmasin yang beriklim tropis. Sedangkan pada segi pengetahuan akan flora dan fauna, masyarakat menggunakan pengetahuan tersebut guna membuat bahan makanan khas, serta bahan dasar pengobatan dengan menyebarkan khasiat melalui mulut ke mulut dan warisan melalui nenek moyang, serta ritual keagamaan. Kemudian, pengetahuan tentang hari dan waktu, banyak dipegaruhi oleh bahasa suku Arab. Pengetahuan dalam perkembangan pendidikan di Kota Banjarmasn mendidik masyarakat berada dalam pengaruh agama islam.

Kemasyarakatan

Dikenal dengan istilah bubuhan yaitu sekelompok atau kumpulan kekerabatan. Bubuhan juga dapat dikatakan keluarga besar atau dikenal dengan istilah batih dan tersebar tetapi masih memiliki hubungan keturunan, terkadang masyarakat setempat menggunakan istilah bubuhan sebagai kata tambahan dalam menyebutkan marga atau golongan tertentu yang dikenal di Banjarmasin, biasanya muncul karena perkawinan mulai dari zaman nenek moyang hingga sekarang. Sistem kemasyarakatan juga mendorong terusnya tradisi seperti ritual, upacara, dan kegiatan waijb setiap menyelenggarakan sebuah acara.

Religi

Berdasarkan info badan pusat statistik provinsi Kalimantan Selatan pada tahun 2016, menyatakan bahwa 95,54% menganut agama islam. Hal ini menyebabkan adanya pengaruh kuat antara norma, budaya, serta tradisi yang telah berpengaruh sebelum munculnya sejarah Kerajaan Banjar. Kerajaan Banjar merupakan sejarah pertama dalam perkembangan islam di masyarakat. Selain itu terdapat pula agama – agama mayoritas kecil seperti Kristen, Katolik, Buddha dan Tionghoa yang merupakan masyarakat pendatang. Menurut situs online (dhiaus.wordpress.com), sistem kepercayaan yang dianut oleh masyarakat di Kota Banjarmasin dibedakan oleh tiga kategori yaitu kepercayaan yang bersumber dari ajaran Islam, kepercayaan yang terkait dengan struktur pada jaman sultan – sultan Banjar pada zaman dahulu, dan ketiga kepercayaan dalam ruang lingkup lingkungan keluarga luas (bubuhan).

i. Ekonomi

Dikenal dengan kota seribu sungai, maka tempat ekonomi terbesar di Kota Banjarmasin adalah melalui sungai atau sering disebut Pasar Terapung. Selain itu, sebagian besar masyarakat Kota Banjarmasin bekerja sebagai petani karna sesuai dengan keadaan alamnya. Berkebun merupakan bentuk ekonomi jangka panjang mulai dari berkebun rumbia, nyiur, pisang, sawit dan lainnya. Perikanan mulai dari sungai kecil, besar, hingga laut, karenanya Kota Banjarmasin dapat dikatakan menghasilkan ikan dengan jumlah yang tidak sedikit. Berternak terutama di daerah dataran rendah dan tinggi. Kemudian ada istilah meramu yang hingga kini masih ada di Kota Banjarmasin, hasil kerajinan mulai dari permata, intan, rotan batu alam, jangkang, emas. Dan terakhir sebagai pusat perekonomian terbesar di Kota Banjarmasin yaitu perdagangan terutama berkembang pada masyarakat yang bertempat tinggal dekat dengan sungai dan pelabuhan

terbesar selain Kota Surabaya juga ada di Kota Banjarmasin. Selain itu Kota Banjarmasin memiliki tiga wisata alam, 9 wisata sejarah religi hingga budaya, 8 wisata kuliner dan belanja mulai dari kain sasirangan hingga kerajinan khas Kota Banjarmasin, seluruh objek wisata tersebut merupakan sumber ekonomi kota dan masyarakat setempat.

Teknologi

Teknologi yang dimaksud dalam kajian ini adalah berbagai peralatan penunjang hidup, alat kebutuhan dalam pekerjaan mereka, barang tradisi warisan nenek moyang, hingga peralatan dengan material hasil alam yang ada di Kota Banjarmasin sendiri. Dan sesuai dengan keragaman suku di masyarakatnya, maka terdapat beragam peralatan yang digunakan seperti:

Suku Banjar yang mendapat pengaruh dari suku Melayu, karena masyarakat suku ini merupakan pendatang maka sebagian besar peralatannya merupakan warisan turun menurun seperti tudung, gantang, keris, parutan nyiur, sengkidau, pedang kelewang dan parang.

Suku Dayak yang biasanya hidup didaerah pedalaman, bekerja sebagai petani dan penangkap ikan, menggunakan peralatan berbahan dasar alam. Seperti rampan, kerancang, mandau, sumpitan, nyiru, topong pamanih, dll.

Suku pendatang lainnya yaitu Cina, mayoritas berprofesi pedagang dan sumber ekonomi di Kota Banjarmasin dimiliki warga peranakan Cina, menghasilkan peralatan dengan bahan dasar emas dan perak, kemudian membawa pengaruh budaya Cina dengan membawa vas khas Cina terlihat dari warna putih biru dan motif hingga objek gambar yang terlukis di vas, dan membawa pedang sebagai peralatan yang dibawa.

Seluruh peralatan yang ada di kebudayaan masyarakat setempat merupakan peralatan yang digunakan sebagai alat penunjang produktifitas kehidupan, pekerjaan, mencari bahan makanan, senjata. Sedangkan tempat tinggal, masyarakat mayoritas menggunakan bahan kayu yang dirangkai, dan membentuknya menjadi rumah khas Banjar yaitu Rumah Bubungan Tinggi. Alat transportasi utama masyarakat adalah kelotok dan jukung yang merupakan jenis transportasi sungai.

Kesenian

Masyarakat Kota Banjarmasin hingga sekarang teru melestarikan keseniannya, mulai dari seni musik, tari, seni rakyat, kerajinan seperti kain, hingga seni religi. Dalam ruang kesenian, banyak pengaruh budaya suku Melayu, Arab, dan Dayak dalam elemen yang muncul dari setiap kesenian yang ada di masyarakat setempat. Seperti madihin yang dikenal seni pentas syair dan pantun dengan nyanyian dan lagudaerah sebagai pengiring dengan menggunakan bahasa Banjar dan alat musik khas Banjar yaitu Panting. Seni tari dan Kuntau (silat) yang kerap muncul saat upacara tradisional terpengaruh dari suku Jawa dan merupakan bentuk pengembangan dari lingkungan kerajaan Banjar dan Kraton. Terdapat juga seni pentas teater yaitu Mamanda. Dan merupakan salah satu identitas dari Kota Banjarmasin yaitu seni jukung (seni dalam menghias perahu) dan seni bananagaan. Terdapat pula kesenian lainnya seperti seni trimatra dan dwimatra , anyam, hingga wayang.

Tanda Denotatif

Paparan tanda kedua merupakan konotatif, yaitu tanda makna yang merupakan latar belakang dan tersirat dari Citra Kebudayaan Masyarakat Kota Banjarmasin, yaitu dengan masa lalu dan profil sesungguhnya, sebagai berikut :

Sejarah

Kata Banjar merupakan bahasa Melayu dan memiliki arti kampung yang sejajar sepanjang tepian sungai. Dikenal dengan nama Bandar Masih dahulu merupakan sebuah kampung. Muncul pada abad ke-16, dengan munculnya Kerajaaan Banjar. Hingga pada tahun 1612, Belanja tiba di Bandar Masih dan menyerang hingga menghapus kesultanan Banjar pada tahun 1860. Dan pada tahun 1942, Jepang menduduki Banjarmasin dan membentuk pemerintahan. Hingga pada saat kemerdekaan Indonesia 17 Agustus 1945, Jepang menyerah kepada sekutu. Pada tahun 1946, Banjarmasin menjadi ibukota daerah Banjar, dan menjadi satu bagian dengan Republik Indoensia Serikat.

Visi dan misi

Termuat dalam situs online (ppid.banjarmasinkota.go.id) mengenai visi dan misi yang dinyatakan oleh pemerintah Kota Banjarmasin, sebagai berikut :

Visi : “Kayuh Baimbay Menuju Banjarmasin Baiman”, Bertakwa, Aman, Indah, Maju, Amanah, dan Nyaman.

Misi :

1. Mewujudkan Kota Banjarmasin bertaqwa dalam setiap sendi kehidupan masyarakat, dengan mengedepankan pendidikan akhlak dan budi pekerti sehingga terwujud masyarakat Banjarmasin yang religius, berbudi luhur, berbudaya, sehat dan sejahtera.
2. Mewujudkan Kota Banjarmasin yang aman, sehat, dan kondusif bagi pribadi dan kehidupan masyarakat.
3. Mewujudkan Kota Banjarmasin indah dengan penataan kota berbasis tata ruang berbasis sungai guna terwujud kota yang asri dan harmoni.
4. Mewujudkan Kota Banjarmasin yang maju dengan penguatan perekonomian melalui sektor perdagangan, perindustrian, dan pelabuhan dengan memperhatikan pemerataan pendapatan, meningkatkan taraf pendidikan, pengembangan dan pelestarian budaya banjar serta pariwisata sungai untuk mencapai kesejahteraan masyarakat.
5. Melaksanakan pemerintahan amanah, ramah, bersih dan profesional berbasis teknologi informasi dan komunikasi serta memaksimalkan fungsi melayani sebagai suatu tanggung jawab terhadap masyarakat dan Tuhan YME.
6. Melaksanakan pembangunan infrastruktur yang handal dan berkelanjutan dengan memperhatikan kesesuaian Tata Ruang, serta pembangunan menyeluruh mulai dari daerah terluar, terpencil, dan terbelakang sebagai pembangunan dasar untuk menjadikan Kota Banjarmasin nyaman yang ditunjang dengan perbaikan pengelolaan wisata dan pengelolaan pasar tradisional secara professional.

Tujuan

Kota Banjarmasin memiliki tujuan untuk menjadi kota dengan masyarakat yang sejahtera dengan membentuk budi pekerti yanbg religious, berbudaya. Dengan memanfaatkan segala potensi yang dimiliki, diharapkan dapat menjadi pusat perdagangan nasional, agar terjadinya penguatan ekonomi, melestarikan seluruh kebudayaan Banjar, serta membangun infrastruktur dan pariwisata kota, dan dapat mengangkat citra kebudayaan di Kota Banjarmasin.

Mitos

Berdasarkan hasil kajian tentang paparan tanda pertama yaitu denotatiif dan paparan tanda kedua merupakan konotatif, dapat dijabarkan ideologi dari citra kebudayaan masyarakat di Kota Banjarmasin. Ideologi yang akan dijabarkan merupakan hasil kumpulan ide, pesan literal dalam ranah budaya yang memunculkan mitos – mitos yang diterima masyarakat setempat, yaitu Kota Banjarmasin merupakan kota dengan pengaruh Kerajaan Banjar masih memegang kebudayaannya yang turun – temurun terus diwariskan, dan membentuk sistem budi pekerti luhur yang beralaskan kepercayaan masyarakat muslim yang religius, serta mengandalkan sungai

sebagai sumber melahirkan pengetahuan, kesenian, serta perekonomian yang beralaskan tradisi Banjar, serta membuat sungai sebagai sumber utama berjalannya kebudayaan masyarakatnya.

Kesimpulan

Berdasarkan hasil kajian melalui teori dan metode yang digunakan, serta pembahasan yang dihasilkan, dapat ditarik kesimpulan, sebagai berikut :

1. Menggunakan semiotika oleh Roland Barthes, merupakan sebuah hasil guna memaparkan seluruh elemen tanda makna, dimana kerap kali pembaca tanda hanya melihat dan menafsirkan tanda melalui apa yang tampak oleh indera saja tanpa tahu makna yang tersirat yang melatarbelakangi, dan dengan menggunakan metode semiotika Roland Barthes ditemukan bagaimana terdapat kesejajaran makna yang melahirkan ideologi, guna menciptakan bentuk komunikasi sebuah citra.

2. Masyarakat merupakan pelaku penting dalam melahirkan sebuah sejarah, yang diwariskan terus – menerus hingga menjadi sebuah kebudayaan. Dan diketahui bahwa, manusia memiliki karakter ingin terus berjuang untuk kehidupannya, dengan menaklukan berbagai aspek seperti geografis, etnografis, serta sejarah tradisi yang terus dibawa, agar dapat dikomunikasikan dan bertukar pengetahuan guna lahirnya sebuah kebudayaan yang dapat disepakati seluruh masyarakat.

3. Dengan memaparkan seluruh tanda makna kebudayaan ini, dapat ditemukan kajian mengenai citra kebudayaan masyarakat Kota Banjarmasin, dipengaruhi oleh aspek – aspek penting seperti keragaman suku di masyarakat setempat, etnografi, letak geografi, norma hukum, karakter serta pola pikir masyarakat yang mempengaruhi berbagai aktivitas. Berbagai tanda kebudayaan tersebut menentukan konsep citra kebudayaan yang menjadi jati diri dari masyarakat di Kota Banjarmasin.

4. Kemudian, diharapkan melalui kajian ini, terus ada pengembangan kajian lanjutan dengan temuan – temuan ini, guna memberi pengetahuan baru bagi pembaca, dan memacu pembaca untuk menemukan metode baru dalam meneliti citra kebudayaan masyarakat.

Daftar Pustaka

Saidi, Acep Iwan. 2017. *Desain, Media & Kebudayaan.* Bandung: Penerbit ITB.
Sachari, Agus. 2007. *Budaya Visual Indonesia.* Jakarta: Penerbit Erlangga.
Kwok, Herman. 2009. *15 Kesalahan dalam Branding.* Bekasi: de Britz.
Umberan, Musni, Lisyawati Nurcahyani, Juniar Purba, Hendraswati. 1993. *Sejarah Kebudayaan Kalimantan.* Jakarta: Proyek Inventaris dan Dokumentasi Sejarah Nasional.
Udasmoro, Wening (Penyunting). 2007. *Petualangan Semiologi.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
Sobur, Alex. 2013. *Semiotika Komunikasi.* Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.
Koentjaraningrat. 2010. *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia.* Jakarta: Djambatan.
Masri, Andry. 2010. *Strategi Visual.* Yogyakarta: Jalasutra.
Peursen, Van. 1988. Dick Hartono (Penerjemah). *Strategi Kebudayaan.* Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
Pradoko, A.M Susilo. *Semiotika Guna Penelitian Objek Kebudayaan Material Seni.* Diambil dari:http://download.portalgaruda.org/article.php?article=390797&val=488&title=SEMIOTIKA%20G. Diakses pada: 7 Oktober 2018).
Safariah, Rifiati, Rahadiyan Eka Putra. *Persepsi Masyarakat tentang Citra Kota Cimahi sebagai Kawasan Militer.* Diambil dari: http://jamika.mi.unikom.ac.id/_s/data/jurnal/volume-4/4-rifiati-safariah.pdf/pdf/4-rifiati-safariah.pdf. Diakses pada: 7 Oktober 2018.
7 Unsur Kebudayaan Universal menurut Koentjaraningrat. Diambil dari: *https://btiasanshary.wordpress.com/2015/11/18/7-unsur-kebudayaan-menurut-para-ahli/.*

Diakses pada : 7 Oktober 2018.
Sukma, Dhia Ulfairuz, Noor Hasnawati, Heldasari, Yuztira Wanagita. *Unsur – Unsur Budaya Banjarmasin.* Diambil dari : *https://dhiaus.wordpress.com/2016/10/09/unsur-unsur-budaya-banjarmasin/.* Diakses pada: 7 Oktober 2018.
Banjarmasin Kota Seribu Sungai. Diambil dari: http://www.getborneo.com/banjarmasin-kota-seribu-sungai/. Diakses pada: 7 Oktober 2018.
Kebudayaan Suku Banjar di Kalimantan Selatan. Diambil dari: https://ilmuseni.com/seni-budaya/kebudayaan-suku-banjar. Diakses pada: 7 Oktober 2018.
Statistik Daerah Provinsi Kalimantan Selatan 2016. Diambil dari: https://kalsel.bps.go.id/publication.html. Diakses pada: 7 Oktober 2018.
Sejarah Kota Banjarmasin. Diambil dari: http://ppid.banjarmasinkota.go.id/2017/01/sejarah-kota-banjarmasin.html#. Diakses pada: 7 Oktober 2018.

Omah Cangkem:
Merajut Seni, Mengisi Ruang Keindonesiaan

Ernawati Purwaningsih

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui peran Omah Cangkem dalam pembangunan karakter melalui seni budaya. Omah Cangkem sebagai lembaga seni budaya yang hidup di tengah masyarakat di Karangjati, Desa Bangunjiwo, Kecamatan Kasihan, Kabupaten Bantul turut mengambil peran dalam pembangunan karakter, khususnya generasi muda. Penelitian ini menggunakan metode deskriptif kualitatif. Hasil penelitian ini bahwa Omah Cangkem merupakan salah satu lembaga di masyarakat, yang turut serta dalam mengaplikasikan pendidikan karakter dengan sasaran utamanya generasi muda melalui olah seni. Omah Cangkem didirikan sebagai wujud keprihatinan atas kondisi sekarang ini dimana degradasi moral semakin marak, baik di kota maupun di desa, baik yang dilakukan oleh orang dewasa maupun remaja. Omah Cangkem beranggotakan anak-anak dan remaja. Omah cangkem merupakan rumah induk dari beberapa kegiatan kesenian yang dimotori oleh Pardiman Djoyonegoro. Adapun kegiatannya yaitu Acapella Mataraman, Icipilli Mitirimin, Sragam ABG, Gamelan Emperan Khayangan, Gamelan Style dan Wayang Pelajar. Kegiatan ini diselenggarakan untuk membangun komunikasi generasi dengan budaya leluhur, melalui gamelan, bermain janur, dan dolanan anak. Gamelan menjadi salah satu fokus utama dari kesenian di Omah Cangkem dengan pertimbangan bahwa gamelan merupakan kesenian yang dimiliki bangsa Indonesia yang telah dikenal dunia. Sayangnya, gamelan belum mendunia di dada anak-anak negeri ini. Omah Cangkem mempunyai kepedulian terhadap hal ini, yaitu dengan mengenalkan gamelan kepada generasi muda, agar mereka kenal, senang, mencintai, dan bangga dengan budayanya sendiri. Konsep yang digunakan adalah "Sinau nabuh Gamelan kuwi sinau nguripke rasa" (Belajar gamelan adalah menumbuhkan kepekaan rasa). Siswa yang belajar seni di Omah Cangkem tidak saja berasal dari masyarakat sekitar, namun juga siswa dari luar. Peran Omah Cangkem dalam pendidikan karakter yang dibangun atau diajarkan antara lain kedisiplinan, kejujuran, percaya diri, tanggung jawab, kerjasama, mandiri, cinta tanah air, peduli lingkungan, gemar membaca, komunikatif.

1. Pendahuluan

Indonesia sebagai bangsa yang merdeka, semenjak 73 tahun yang lalu, telah diwarnai dengan berbagai pembangunan, baik bidang sosial, ekonomi, politik, budaya, dan lain sebagainya dalam upaya mewujudkan cita-cita kemerdekaan. Dalam mengisi kemerdekaan Indonesia, dibutuhkan pembangunan di segala bidang, baik fisik dan non fisik. Pembangunan fisik bisa dilihat dengan kasat mata, namun pembangunan fon fisik relatif tidak bisa dilihat, akan tetapi bisa dirasakan. Pembangunan non fisik menitikberatkan pada pembangunan sumberdaya manusianya.

Manusia menjadi sumber daya yang sangat penting untuk diperhitungkan, karena sumberdaya inilah yang akan membawa bangsa ini mau dibawa kemana. Pembangunan sumberdaya manusia melalui pendidikan karakter menjadi hal yang cukup mendapat perhatian dalam beberapa dekade terakhir. Melalui pendidikan karakter, diharapkan dapat menyiapkan generasi penerus bangsa ini untuk melanjutkan tongkat estafet pembangunan tanpa meninggalkan atribut ke-Indonesiaan.

Satu dari sekian media yang dapat diberikan dalam pendidikan karakter adalah melalui kesenian. Pendidikan seni budaya memiliki sifat multilingual, multidimensional, dan multikultural. Multilingual bermakna pengembangan kemampuan mengekspresikan diri secara kreatif dengan berbagai cara dan media seperti bahasa rupa, gerak, pemeranan, dan berbagai perpaduannya. Multidimensional bermakna pengembangan beragam kompetensi meliputi konsepsi (pengetahuan, pemahaman, analisis, evaluasi), apresiasi dan kreasi dengan cara memadukan secara harmonis dan unsur estetika, logika, dan etika. Sifat multikultural mengandung makna pendidikan seni menumbuhkembangkan kesadaran dan kemampuan apresiasi terhadap beragam seni budaya nusantara dan mancanegara (Susana dalam Simatupang, dkk., 2012:3).

Untuk membentuk karakter, unsur yang sangat dekat dan mudah dicerna adalah dengan olah seni. Olah seni (budaya) menjadi komponen penting dalam membangun karakter, karena disamping untuk menanamkan kecintaan pada seni budaya yang dimilikinya, juga kecintaan pada seni akan memupuk pribadi yang berperasaan lembut, kepekaan, rasa empati yang tinggi terhadap sesama dan lingkungannya (Wattie, dkk., 2012:2).

Pendidikan karakter dapat dilakukan di semua lapisan, baik di tingkat keluarga, sekolah, maupun masyarakat. *Omah Cangkem* merupakan salah satu lembaga di masyarakat, yang turut serta dalam mengaplikasikan pendidikan karakter dengan sasaran terutama generasi muda melalui olah seni. *Omah Cangkem* yang beralamat di Karangjati RT 07, Desa Bangunjiwo, Kecamatan Kasihan, Kabupaten Bantul, Daerah Istimewa Yogyakarta didirikan sebagai wujud keprihatinan atas kondisi sekarang ini dimana degradasi moral semakin marak, baik di kota maupun di desa, baik yang dilakukan oleh orang dewasa maupun remaja. Sebagai lembaga yang memfokuskan pada seni budaya, *Omah Cangkem* turut mengambil bagian dalam upaya pembangunan karakter yaitu melalui budaya.

Beberapa hasil penelitian tentang penelitian tentang pendidikan karakter yang berkaitan dengan kesenian telah dilakukan. Sebagaimana penelitian Listiady, dkk. bahwa hasil ujicoba terbatas menunjukkan 20 siswa yang mengikuti pelatihan ketoprak berhasil mengembangkan nilai-nilai pendidikan karakter kerja keras, inisiatif, komunikatif, bekerjasama, peduli dan toleransi, kreatif dan rasa ingin tahu yang terlihat dalam interaksi dengan teman dan pelatih selama kegiatan. Secara kuantitatif, rata-rata peningkatan karakter siswa sebesar 18%. Karakter disiplin mengalami peningkatan paling tinggi yaitu 50%, sedangkan karakter paling rendah adalah kreativitas yaitu 9% (Listiady dkk.,2016: 57).

Tilaar (dalam Wasisto, dkk. 2005) berpendapat bahwa pendidikan karakter suatu bangsa tidak dapat dipisahkan dengan karakter dasar yang digunakan sebagai pijakan. Karakter dasar ini merupakann pemandu kemana arah karakter akan dibawa. Penggunaan karakter dasar ini sangat dipengaruhi oleh latar belakang budaya bangsa yang bersangkutan.

Karakter menurut Ewald dalam Suryabrata adalah totalitas dari keadaan dan cara bereaksi jiwa terhadap perangsang. Secara teoritis, karakter atau watak dibedakan berdasarkan watak yang dibawa sejak lahir dan watak yang "diperoleh". Watak atau karakter yang dibawa sejak lahir sangat erat hubungannya dengan keadaan fisiologis. Adapun watak atau karakter yang "diperoleh" merupakan karakter yang telah dipengaruhi oleh lingkungan, pengalaman, dan pendidikan (Larasati, dkk. 2014:4).

Membicarakan soal seni sama dengan membicarakan soal manusia. Bukan saja karena seni merupakan hasil tindakan manusia, namun juga karena dalam seni terkandung refleksi tentang relasi antara manusia dengan alam semesta, serta relasi antarmanusia. Bahkan dapat dikatakan seni itu sendiri merupakan tindak refleksi manusia. Di dalam seni dan lewat berkesenian manusia mengokohkan ,mempertayakan atau menawarkan pelbagai kemungkinan posisi

kemanusiaannya. Oleh karenanya jagad seni adalah jagad refleksi kemanusiaan, sebuah dialektika tiada henti yang hanya akan berakhir pada saat sirnanya manusia dari atas bumi (Simatupang, 2013:1)

2. Metode Penelitian

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan kualitatif. Data primer diperoleh dengan cara wawancara mendalam kepada sejumlah informan, yaitu pendiri Omah Cangkem, seniman, siswa, dan orang tua murid. Data yang telah terkumpul kemudian diolah dan dianalisis secara deskriptif kualitatif.

3. Hasil dan Pembahasan

Omah Cangkem adalah nama sebuah organisasi yang bergerak di bidang seni budaya, yang didirikan oleh Pardiman Djoyonegoro. *Omah Cangkem* mempunyai studio yang beralamat di Jalan Karangjati RT 07, Desa Bangunjiwo, Kecamatan Kasihan, Kabupaten Bantul, Yogyakarta. Studio *Omah Cangkem* tersebut menempati lahan milik Pardiman Djoyonegoro, dengan luasan tanah lebih kurang 200 meter persegi. Meskipun Studio *Omah Cangkem* menempati rumah pribadi sang pemilik, akan tetapi rumah tersebut sengaja difungsikan selain untuk tempat tinggal, juga untuk masyarakat umum.

Pembahasan mengenai *Omah Cangkem* tidak bisa terlepas dari latar belakang dari pendiri dan proses pendiriannya. Menurut penuturan dari sang pendiri *Omah Cangkem*, Pardiman Djoyonegoro, penamaan *Omah Cangkem* itu belum lama. Menurutnya, awal mula dari organisasi ini adalah Acapella Mataraman. Acapella Mataraman berawal ketika Pardiman Djoyonegoro masih mengenyam pendidikan di SMKI. Ketika di kelas dua yaitu tahun 1986, Pardiman Djoyonegoro sudah mengajar karawitan guru-guru SMA Muhammadiyah Bantul. Ketika itu, ada seorang guru agama bernama Pak Sulaiman yang minta untuk diajar atau dilatih karawitan. Latihan karawitan guru-guru SMA Muhammadiyah Bantul dilakukan secara rutin. Berawal dari situ, kemudian dalam diri Pardiman Djoyonegoro muncul keinginan untuk selalu belajar dan mengajar. Begitu mengajar guru-guru SMA Muhamamdiyah Bantul, kemudian permintaan mengajar datang lagi dari ibu-ibu TVRI, ibu-ibu pamong Desa Sumbermulya, ibu-ibu kecamatan.

Ketika lulus dari SMKI, Pardiman Djoyonegoro kemudian melanjutkan sekolah di Institut Seni Indonesia (ISI Yogyakarta), mengambil jurusan karawitan. Meskipun sekolah di ISI, namun kegiatan mengajar karawitan masih terus dilakukan. Kecintaannya pada gamelan semakin besar ketika kuliah di ISI. Apabila melihat gamelan rusak, ia akan segera mendekati, kemudian menawarkan untuk ngajar, daripada gamelan itu tambah rusak karena tidak terurus. Harapannya, dengan latihan karawitan, paling tidak gamelan itu terawat. Kesenangannya mengajar karawitan di berbagai tempat tujuannya utk melihat pola atau metode mengajar. Pengalaman mengajar yang paling lama adalah mengajar di Desa Bakulan. Bahkan dari hubungan dengan para peserta atau wali, akhirnya Pardiman Djoyonegoro dapat menemukan pola mengajar, bagaimana mengajar anak-anak Taman Kanak-Kanak, anak autis, anak remaja, orang tua dan lain-lain. Setelah lulus kuliah di Insitut Seni Indonesia, Pardiman Djoyonegoro sempat berhenti, karena masih merasa bingung, mau bekerja dimana dan bekerja apa. Dalam masa transisi tersebut, Pardiman Djoyonegoro bergabung dengan beberapa kelompok kesenian diantaranya masuk di kelompok kesenian Bagong Kusudiharjo, juga bergabung di grupnya Rama Sas, Rama Gandung dan masih banyak lagi.

Begitu lulus tahun 1995, Pardiman Djoyonegoro membuat kelompok kerja yang diberi nama Sragam ABG singkatan dari (Srawung Gamelan Ayo Bermain Gamelan). Kelompok kerja ini niatnya tidak untuk mencari uang atau keuntungan, akan tetapi utamanya adalah tetap berkarya, tidak hanya diam saja. Saat itu sempat berpikir, kira-kira usaha apa yang bisa dilakukan untuk masa depan. Akhirnya Pardiman menemukan kursus karawitan yang belum banyak

dilakukan. Untuk mewujudkan citanya tersebut, dibutuhkan modal, terutama modal gamelan. Berhubung untuk meggapai citanya cukup berat, akhirnya Pardiman Djoyonegoro fokus mengajar karawitan di Desa Bakulan.

Mengenai awal penamaan Acapella Mataraman, bermula ketika Pardiman Djoyonegoro masih kuliah di ISI Yogyakarta. Ketika itu, ia mendapatkan tugas untuk mengiringi tari. Padahal diwaktu yang bersamaan, ia harus mengajar karawitan di tempat lain. Akhirnya, sampai hari H akan pentas, ia tidak bisa latihan. Oleh karena itu, saat pentas, maka Pardiman Djoyonegoro hanya membaca narasi saja. Jadi hanya Acapella saja. Bermula dari situlah kemudian muncul ide untuk membuat grup kesenian Acapella. Jadi embrionya Acapella Mataraman adalah di kampus yaitu sejak 1992. Karena pada saat itu sudah mempunyai kelompok musik ini. Akan tetapi karena tidak ada dana untuk mengenalkan atau mementaskan, sehingga musik Acapella ini hanya untuk di kampus saja.

Sebagai seorang seniman, Pardiman juga kenal dekat dengan seniman lainnya. Pardiman Djoyonegoro mempunyai kedekatan dengan Djaduk Ferianto. Ia beberapa kali pentas atau manggung *bareng* dengan Djaduk Ferianto. Karena merasa dekat dengan Djaduk Ferianto, maka Pardiman Djoyonegoro memberanikan diri minta kepada Djaduk agar diberi kesempatan untuk konser. Keinginan Pardiman Djoyonegoro disetujui oleh Djaduk Ferianto. Konser pertama kali dari grup Acapella Mataraman yaitu tahun 2007. Akhirnya Pardiman Djoyonegoro diberi ruang dan waktu untuk menampilkan karyanya. Karya Pardiman Djoyonegoro yang disponsori oleh Djaduk Ferianto dipentaskan di Lembaga Indonesia Perancis (LIP). Pada waktu itu,sebagai pembawa acaranya adalah Butet Kartarajasa. Ketika memperkenalkan grup keseniannya Pardiman Djoyonegoro, Butet tiba-tiba menyebut sebagai kelompok atau grup kesenian Acapella Mataraman. Dijelaskan oleh Butet bahwa grup keseniannya Pardiman Djoyonegoro adalah musik yang menggunakan mulut atau memaksimalkan vokal. Ekspresi kesenian yang keluar dari mulut disebut dengan Acapella, sehingga oleh Butet dinamai dinamakan grup kesenian Acapella. Nama Acapella kemudian disambungkan dengan kata Mataraman oleh Butet Kartarajasa. Mengapa Mataraman, grup musik ini lahir dan tumbuh di wilayah Yogyakarta (Keajaan Mataram), supaya menjadi identitas lokal. Awalnya Pardiman Djoyonegoro heran, karena menang grup keseniannya belum diberi nama. Namun ia merasa cocok dan pas dengan nama Acapella Mataraman.

Ketertarikan Pardiman Djoyonegoro untuk bergelut di dunia seni tidak serta merta mendapat restu dari orang tuanya. Pada awalnya, orangtuanya mengharap agar Pardiman bisa menjadi pegawai negeri. Karena pada waktu itu, anggapan yang berkembang di masyarakat bahwa seseorang itu dianggap "*dadi wong*" apabila bekerja menjadi pegawai negeri, dokter, insinyur. Kalau orang bekerja di bidang seni dianggap tidak *nyambut gawe* (bekerja). Untuk menuruti harapan orangtua, Pardiman sempat beberapa kali (3 kali) mengikuti tes masuk menjadi pegawai negeri tetapi gagal. Di tengah kegalauannya tersebut, Pardiman tetap bergaul dengan seniman-seniman senior, seperti Romo Bagong Kusudiharjo. Pardiman menceritakan tentang kegalauannya tersebut, dan kemudian mendapatkan nasihat dari Romo Bagong Kusudiharjo, bahwa …*sing penting ki, profesi apapun, yen tenanan, serius mesthi dadi.Kowe malah yen isa malah mbantu pemerintah..* (yang penting itu, profesi apa saja, kalau dikerjakan secara bersungguh-sungguh pasti akan jadi atau berhasil. Kamu kalau bisa, justru bisa membantu pemerintah). Nasihat itu yang masih teringat dan terngiang hingga sekarang. Nasihat tu yang kemudian memotivasi untuk "bangun" dan memantapkan diri untuk menekuni bidang kesenian. Selain Romo Gong.. sebutan Pardiman untuk Bagong Kusudiharjo, Romo Sas, dan Romo Dandung juga turut serta memotivasi Pardiman Djoyonegoro dalam kiprahnya di kesenian.

Tekad bulat Pardiman Djoyonegoro untuk dapat menjadi bagian dari warga negara dalam mengisi kemerdekaan bangsa Indonesia diwujudkan dengan membuat sanggar yang ada di Karangjati, Bangunjiwo, Kasihan, Bantul. Karena untuk membuat sanggar membutuhkan tempat

dan waktu yang longgar, maka Pardiman Djoyonegoro mengundurkan diri dalam berkegiatan di grupnya Djaduk Ferianto. Pardiman menyampaikan kepada Djaduk, bahwa dia ingin merasakan bagaimana rasanya kesandung, bagaimana rasanya jatuh. Padiman juga ingin merasakan jatuh, supaya dia bisa menjadi lebih kuat. Maksud dari Pardiman tersebut sebenarnya membuat Djaduk Ferianto tidak berkenan. Akan tetapi, karena kemauan Pardiman sudah tidak bisa ditawar lagi, akhirnya Djaduk harus menerima kondisi tersebut.

Awal pembuatan sanggar tersebut menjadi cobaan yang berat bagi Pardiman dan keluarganya. Pada tahun 2006, Pardiman mendapatkan tanah 200m² yang sekarang dijadikan tempat tinggal sekaligus sebagai sanggar atau studio Omah Cangkem. Hampir 1,5 tahun, Pardiman tidak dapat uang sama sekali, karena gaji istrinya digunakan untuk nyicil atau membayar angsuran pembelian tanah, sementara untuk kebutuhan makan tidak ada. Saat yang sangat sulit itu tidak membuat Pardiman menjadi putus asa, akan tetapi menjadi motivasi untuk segera bangkit dan berbuat sesuatu. Untuk menyambung hidup, Pardiman tetap mengajar karawitan, seperti di Desa Bakulan. Ada kejadian yang sangat mengesankan hingga sekarang. Diceritakan oleh pardiman bahwa pada waktu itu ia hanya mempunyai uang Rp. 1.000,00. Ia bingung, karena ada dua keperluan yang sama pentingnya, yaitu keperlkuan untuk makan dan untuk membeli bensin akrena harus mengajar di Bakulan. Kalau uang tersebut untuk membeli bensin, berarti tidak bisa makan, akan tetapi kalau untuk makan, maka tidak bisa membeli bensin, berarti tidak bisa berangkat ke Bakulan. Padahal hari itu ia harus datang karena acara gladi bersih. Kegalauannya tersebut dapat dibaca istrinya, kemduain sang istri menyarankan agar uang yang Rp. 500,00 untuk makan, dan yang Rp. 500,00 untuk naik angkutan (bis) saja. Ketika sampai di Bakulan, Pardiman terpaksaberbohong ketika ditanya mengapa tidak memakai motor. Pardiman hanya menjawab kalau motornya mogok. Ketika pulang, akhrnya Pardiman diantar, diajak makan sate terlebih dahulu, dan diberi honor karena telah melatih karawitan selama ini di Desa Bakulan.

Dari rutinitas melatih anak-anak di Desa Bakulan, Pardiman berhasil mementaskan anak-anak didiknya. Keberhasilan tersebut membuat para wali murid maupun masyarakat Desa Bakulan merasa senang dan bangga. Sebagai penghargaan kepada pelatihnya, kemudian Pardiman diberi uang dari para wali muridnya. Itu pertama kali sejak Pardiman membeli tanah, baru mendapat uang. Setelah itu, setiap asuhannya pentas, selalu membikin heboh. Akhirnya kelompok kesenian di Desa Bakulan ini mendirikan organisasi yang bernama Langen Putra. Kelompok ini sering tampil, baik di tingkat desa, kecamatan, kabupaten, provinsi, bahkan pernah tampil juga di Taman Mini Indonesia Indah (TMII) Jakarta. Pardiman cukup lama mengajar di Desa Bakulan, bahkan ia sampai mengajar sampai tiga generasi. Bahkan warga Bakulan bernama Pak Yono yang mengikutkan anaknya berlatih di studio Omah Cangkem.

Setelah membina kesenian di Desa Bakulan sudah dianggap “jadi”, maka Pardiman membina masyarakat di sekitar tempat tinggalnya. Ketika akan mengembangkan kesenian di rumahnya, terkendala pada keterbatasan sarana, yaitu tidak mempunyai gamelan. Padahal itu menjadi sarana yang termasuk vital. Kebetulan, ketika melatih karawitan di daerah Gedong Kuning, di rumah Pak Haryanto, ia melihat ada gamelan yang kondisinya tidak terawat. Pardiman kemudian memberanikan diri untuk membeli gamelan tersebut apabila tidak dipakai lagi. Ternyata oleh Pak Haryanto diperbolehkan untuk dibeli Pak Pardiman, dengan harga 4 juta rupiah. Semenjak memiliki gamelan, kemudian latihan karawitan disentralkan di rumahnya. Semenjak itu, anggota atau siswa didiknya dari berbagai tempat datang dan belajar di Studio Omah Cangkem.
Lahirnya *Omah Cangkem*

Lahirnya *Omah Cangkem* diawali dari Acapella Mataraman. Acapella Mataraman itu sendiri sudah menjadi icon dari seorang seniman yang bernama Pardiman Djoyonegoro, karena hasil karya atau produk dari Pardiman. *Omah Cangkem* didirikan setelah ada Acapella

Mataraman, Sragam ABG (Srawung Gamelan Ayo Bermain Gamelan. Mengapa namanya grup keseniannya terkesan kasar. Dalam bahasa Jawa, kata *cangkem* adalah kata yang dianggap kasar, karena ada bahasa yang lebih halus untuk digunakan, yaitu tutuk. Namun ada pertimbangan lain mengapa kata itu yang dipilih. Menurut Pardiman, nama *Omah Cangkem* justru digunakan sebagai media edukasi. Begitu mendengar namanya saja "*Omah Cangkem*", terkadang akan menimbulkan persepsi yang kurang baik. Justru, dengan cara seperti itu, Pardiman ingin memberikan suatu penjelasan atau ajaran/edukasi makna kata "*Cangkem*' bahwa yang terlihat dari luar terlihat jelek tapi ternyata baik, dan sebaliknya yang dikira baik ternyata jelek. Orang bisa berprasangka dengan nama "*Omah Cangkem*" bisa berarti jelek, namun sebenarnya di dalam "*Omah Cangkem*" justru memberikan ajaran atau edukasi yang baik.Oleh karena itu, *Omah Cangkem* tetap dipilih untuk nama yang membingkai kesenian yang dipimpin oleh Pardiman Djoyonegoro. Jelaskan lebih ngamblang lagi oleh Pardiman bahwa mengapa memilih kata Cangkem, karena sebenarnya kalau ditelisik lebih mendalam sebenarnya orang bisa membuat rasa bahagia atau susah dari lambe/mulut/cangkem. Demikian pula secara filosofis, menjadi suatu pesan bahwa seseorang itu sebelum ngomong atau berbicara hendaknya harus melihat dua kali lebih banyak (mempunyai dua mata), mendengarkan dua kali lebih banyak (mempunyai dua telinga), merasakan dua kali lebih banyak.

Omah Cangkem yang beranggotakan anak-anak dan remaja merupakan rumah induk dari beberapa kegiatan kesenian yang dimotori oleh Pardiman Djoyonegoro yaitu Acapella Mataraman, Icipilli Mitirimin, Sragam ABG, Gamelan Emperan Khayangan, Gamelan Style dan Wayang Pelajar. Kegiatan ini diselenggarakan untuk membangun komunikasi generasi dengan budaya leluhur, melalui gamelan, bermain janur, dan dolanan anak. Gamelan menjadi salah satu fokus utama dari kesenian di *Omah Cangkem* dengan pertimbangan bahwa gamelan merupakan kesenian yang dimiliki bangsa Indonesia yang telah dikenal dunia. Sayangnya, gamelan belum mendunia di dada anak-anak negeri ini. *Omah Cangkem* mempunyai kepedulian terhadap hal ini, yaitu dengan mengenalkan gamelan kepada generasi muda, agar mereka kenal, senang, mencintai, dan bangga dengan budayanya sendiri. Konsep yang digunakan adalah "*Sinau nabuh Gamelan kuwi sinau nguripke rasa*" (Belajar gamelan adalah menumbuhkan kepekaan rasa). Siswa yang belajar seni di Omah Cangkem tidak saja berasal dari masyarakat sekitar, namun juga siswa dari luar.

Studio *Omah Cangkem* belum mempunyai kurikulum yang sudah tertata rapi, akan tetapi mempunyai prinsip yang kuat dalam mengajarkan. Omah Cangkem mengajarkan bahwa seni agar tetap berkembang dan bermanfaat harus mengandung 3 (tiga) E yaitu Edukasi, Ekonomi, dan Entertain. Setiap anggota atau siswa akan mendapatkan edukasi tentang kesenian yang di ajarkan di Omah Cangkem. Selain itu, unsur ekonomi juga menjadi salah satu faktor suatu kesenian atau tradisi itu berkembang atau tidak. Apabila suatu kesenian tradisi tidak ada unsur ekonominya, maka relatif akan sulit berkembang. Entertain juga berpengaruh terhadap keberlangsungan suatu kesenian atau tradisi. Kesenian atau tradisi yang tidak menarik, maka lambat laun akan ditinggalkan.

Dalam Omah Cangkem, ada 5 tahapan dalam belajar, yaitu:

1) srawung

Belajar pada tahapan *srawung*, seseorang atau anak tersebut belum terdaftar menjadi anggota. Biasanya mereka hanya datang untuk mengenal saja, melihat kakaknya latihan. Jadi masih sebatas melihat saja, belum bersentuhan secara langsung dengan gamelan.

2) tepung

Belajar pada tahapan tepung, yaitu ketika seorang anak sudah mau latihan gamelan dan mulai senang dengan gamelan.Pada saat anak sudah memasuki tahapan belajar di "tepung" maka sudah wajib membayar kewajiban sebagai anggota baru. Adapun kewajiban seorang anggota

baru adalah membawa tiga syarat, yaitu : membawa buku bacaan, membawa fotokopi KTP orang tua dan Kartu Keluarga, dan mendukung dana apabila ada kegiatan yang memang memerlukan dana.Jadi Omah Cangkem tidak memungut biaya berupa uang, akan tetapi membawa buku bacaan. Itupun kalau si anak sudah benar-benar sudah senang. Adapun tujuan diharuskan membayar dengan buku bacaan adalah, karena buku-buku tersebut untuk koleksi perpustakaan. Omah Cangkem memberlakukan aturan seperti itu karena berharap anak-anak juga suka dan terbiasa dengan membaca buku. Jadi, disini ada pendidikan yang secara tidak langsung agar anak-anak gemar membaca buku tetapi dalam kondisi senang, tanpa paksaan. Diharapkan kebiasaan dengan senang membaca buku di Omah Cangkem dalam berimbas pada kebiasaan membaca buku di rumah.

3) dunung

Belajar pada tahapan dunung ini berarti siswa sudah bisa menguasai, baik antara tangan dan pikiran sudah sejalan. Selain itu rasa juga sudah masuk, sehingga begitu mendengar aba-aba yang diberikan oleh penabuh bonang maupun kendang, pemain lain langsung dapat tanggap. Pada tahap ini pula, setiap siswa juga sudah tahu atau menguasai nama-nama alat gamelan dan cara memainkannya.Paling tidak iswa sudah menguasai 3 dasar gamelan Gending Balung Urut. Bahkan siswa yang berda di tahap dunung, mereka sudah bisa menangkap fenomena.

4) pirsa

Belajar pada tahapan pirsa yaitu siswa sudah benar benar tahu dan paham mengenai gamelan.

5) reka-reka

Belajar pada tahapan reka-reka itu artinya siswa sudah bisa berkreasi. Mereka sudah bisa membuat lagu, membuat film.

Seperti telah disebutkan di atas bahwa Omah Cangkem mewadahi beberapa kesenian, yaitu Acapella Mataraman, Icipili Mitirimin, Sragam ABG, Gamelan Emperan Khayangan, Gamelan Style dan Wayang Pelajar. Icipili Mitirimin itu kelompok belajar yang mengajarkan tentang lagu tradisional anak-anak. Sebagai contoh:

esuk-esuk srengengene lagi metu, sibu
nyuwun pangestu kang putra badhe sinau, sibu
nyangking etas ing jerone isi sabak, bapak,
gerip lan sada wis jumepak anak kothak, bapak

Awan-awan srengengene ana tengah, simbah
Bungah-bungah kang wayah mulih sekolah, simbah
Sore-sore lampune dhimunculake, budhe
wis wayahe bocah-bocah pada sinau, pakdhe..

Lirik lagu di atas diajarkan kepada anak-anak di kelompok Icipili Mitirimin. Lirik lagu tersebut mempunyai syarat makna. Etika seorang anak yang akan berangkat sekolah harus pamit kepada orang tua. Selain itu, diajarkan pula kewajiban seorang pelajar, yang harus bisa mengatur waktu, kapan waktunya belajar, bermain. Pendidikan karakter melalui kesenian ini dapat menjadi media yang efektif. Anak-anak senang karena bernyanyi dan bermain, tetapi sebenarnya ada pendidikan yang diselipkan disitu. Hal inilah yang menjadi salah satu peran dari Omah Cangkem dalam mengisi kemerdekaan, yaitu dengan mendidik karakter para siswanya.

Acapella Mataraman adalah kelompok siswa yang belajar nembang vokal. Namun disini ada pendidikan yang diberikan, yaitu nembangnya tidak asal *nembang.* Lagu yang dinyanyikan sebenarnya bebas, akan tetapi harus mengandung unsur 3 E. (Edukasi, Ekonomi, Entertain).

Lagu yang ditembangkan tersebut intinya untuk mengajak orang untuk bangga pada tanah air Indonesia.

Sragam ABG adalah srawung gamelan ayo bermain gamelan. Kelompok ini lebih pada anak-anak yang belajar gamelan. Ada juga Campur Cangkem. Kelompok ini dibuat untuk mewadahi anak-anak remaja sekarang yang lebih senang dengan lagu-lagu zaman sekarang, lagu campur sari. Padahal lagu campur sari, lirik lagunya banyak yang tidak sesuai dengan anak-anak. Oleh karena itu, liriknya yang biasanya diubah, diganti dengan lirik lagu yang memuat pendidikan karakter, seperti bangga terhadap tanah air, keajiban seorang anak terhadap orang tua, terhadap sesama.

Omah Cangkem juga mempunyai program *culture camp*. Kurikulum camp yaitu mencoba anak-anak untuk tinggal di Studio Omah Cangkem. Saat *culture Camp*, Pardiman memberikan nasihat-nasihat, misalnya... *Jan-jane kowe rasah khawatir ngadhepi ujian, soale kowe wis sinau bendina. Saiki rasah mikir kui. Yakina* (sebenarnya kamu tidak usah khawatir menghadapi ujian, mkarena kamu sudah belajar setiap hari. Yakjinlah)... Tidak usah mengkhawatirkan hari esok. Kamu sudah berbuat baik. Pasti menolong, karena selama ini kau sudah berbuat baik. Pardiman selalu menyampaikan karena pengalaman pribadinya yang sempat mengalami tidak percaya diri cukup lama.

Tujuan pendidikan karakter adalah mendorong lahirnya anak-anak yang baik. Begitu tumbuh dalam karakter yang baik, anak-anak akan tumbuh dengan kapasitas dan komitmennya untuk melakukan berbagai hal yang terbaik dan melakukan segalanya dengan benar, dan cenderung memiliki tujuan hidup. Pendidikan karakter yang efektif, ditemukan dalam lingkungan sekolah yang memungkinkan semua peserta didik menunjukkan potensi mereka untuk mencapai tujuan yang sangat penting (Battistich, 2008)

Dalam proses pembentukan manusia berkualitas pendidikan karakter amat diperlukan agar manusia bukan hanya mengetahui kebajikan (*knowing the good*) tetapi juga merasakan (feeling the good), mencintai *(loving the good*), menginginkan (*desiring the good*) dan mengerjakan (*acting the good*) kebajikan. Metode pendidikan melalui otak kiri dengan hafalan konsep (*memorization in learning*), latihan mekanik dalam bentuk drill, harus diubah dengan metode yang lebih menekankan pada otak kanan dengan perasaan, cinta, serta pembiasaan dan amalan kebajikan di dalam keluarga maupun sekolah. Pendidikan karakter sangat baik apabila telah dimulai sejak dini, termasuk dalam wilayah formal, informal, dan nonformal. Pendidikan karakter pada usia ini sangat membutuhkan contoh (sebagai modelling) dan pembiasaan dalam kehidupan sehari-hari(sebagai habit). Dalam wilayah pengetahuan dan emosi, pendidikan karakter dapat dilakukan melalui cara-cara yang sesuai DAP, seperti bermain, bercerita, bercakap-cakap dan pengalaman nyata.

Gamelan membentuk sikap, yaitu dari cara duduk, bila bertemu dengan orang, bisa duduk dengan cara yang bagus. Tapi secara lebih luas adalah pendidikan subasita, sopan santun.Menghormati orang lain juga diperlukan.Ketika belajar gong, berarti belajar sabar, belajar memutuskan dengan tepat, dan mengamati. Seorang penabuh gong, idealnya dia tahu, kapan harus menabuh. Penabuh gong, temannya sibuk memukul gamelan, dia tidak sibuk. Disini anak dilatih untuk bersabar, tapi harus mengamati dan memperhatikan agar ketika harus menabuh gong, waktunya tepat.Kempul itu singkuh, singkuh itu berbeda dengan yang lain. Ajaran yang diperoleh dari penabuh kempul adalah berbeda pendapat itu tidak apa-apa. Saron itu suaranya keras, tapi ketika memukul tidak boleh terlalu keras.Kendang, dia paham kapan bermain, kapan berhenti,penabuh kendang menjadi pengatur permainan. Bonang adalah leader, sehingga penabuh bonang adalah orang penting tapi di tengah, bonang bagaimana bisa menyampaikan di tengah-tengah. *Kudu iso ajur ajer*. Peking,tugasnya *nikeli* sing nabuh.

Inilah yang kita terapkan. Mereka tidak terasa ketika belajar gamelan, padahal mereka belajar bagaimana bermain rasa, bekerjasama, kedisiplinan. Setelah latihan karawitan, biasanya ada ulasan.

Aspek kedisiplinan lebih pada tanggungjawab. Dalam Omah Cangkem menanamkan kepada siswa, ketika latihan, misalnya minum, maka hars mengambil sendiri di tempat yang telah disediakan, dan keudian mencuci gelas masing-masing dan meletakkan pada tempatnya. Ada juga contoh, seorang siswa yang suka murung, dan terkadang putus asa. Setelah diamati kesehariannya ketika bergaul dengan teman-teman di Omah Cangkem, terlihat bahwa anak tersebut pintar berbicara. Akhirnya ditawari dan dipercaya untuk menjadi MC, ternyata anak tersebut senang sekali. Dia merasa dipercaya, dan ternyata hasilnya memang bagus. Bahkan anak tersebut semakin percaya diri, kemudian membuat produksi film sendiri. Bahkan sekarang banyak wali yang menyampaikan bahwa semenjak anaknya ikut kegiatan di Omah Cangkem, anaknya bergembira dan mempunyai semangat belajar sehingga rangking naik terus.

Menurut penuturan Pardiman, ketika siswanya ditanya, selama ini yang kamu dapat dari latihan gamelan apa? Ternyata semua siswa menjawab senang. Pardiman kemudian berpesan kepada para siswanya, bahwa mereka harus berbagi cerita kepada teman-temannya. Ajak mereka bergabung. Itulah pola asah asuh yang diberikan Pardiman selaku pimpinan Omah Canagkem. Jadi meskipun seseorsang itun pintar, maka dia sudah bisa membagiilmunya kepada oranag lain.

Mendengar cerita dari wali murid seperti itu menjadi penyemangat Pardiman Djoyonegoro untuk terus berkarya, dan menyebarkan virus positif, mengisi kemerdekaan dengan hal-hal yang paling kecil, yaitu dari tingkat yang paling bawah. Dengan berperan memberikan pendidikan karakter melalui media seni, diharapkan menjadi usaha dalam berjuang mengisi kemerdekaan, dan mempersiapkan generasi penerus bangsa ini menjadi generasi yang tangguh, paling tidak untuk generasi yang berada di lingkungan masyarakat sekitar Studio Omah Cangkem.

4. Kesimpulan

Omah Cangkem adalah lembaga atau organisasi kesenian yang berada di tengah-tengah masyarakat. Dalam proses perjalanan sejarah yang panjang, *Omah Cangkem* mempunyai mempunyai tujuan dan prinsip yang kuat yaitu berupaya turut ambil bagian dalam mengisi kemerdekaan Bangsa Indonesia melalui budaya. Olmah Cangkem yang sebagian besar beranggotakan anak-anak hingga remaja tidak hanya diiajarkan kesenian yang berprinsip pada 3 E yairtu Edukasi, Ekonomi, dan Entertain, tetapi didalamnya termuat pendidikan karakter. Selain itu dalam pengenalan gamelan ada tahapnya yaitu *srawung, tepung, dunung, priksa*, dan *reka-reka*.

Daftar Pustaka

Battistich,V.2007.*Character Education, Prevention, and Positive Youth Development*". Illinois: University of Missouri, St. Louis. (versi web

Larasati, dkk. 2014. *Kajian Awal Implementasi Pendidikan Karakter Berbasis Budaya Pada Tingkat Sekolah Dasar di Daerah Istimewa Yogyakarta.* Balai Pelestarian Nilai Budaya Yogyakarta.

Listiady, A.I. dkk. 2016. "Pendidikan Karakter Anak Berkebutuhan Khusus Melalui Program Kesenian Ketoprak". *Jurnal Pendidikan Khusus* Volume 12 Nomor 2 Tahun 2016.

Musfiroh, T. Pengembangan Karakter Anak Melalui Pendidikan Karakter.dalam https://www.tadkiroatun.education/wp-content/uploads/2015/10/Pengembangan-Karakter-Melalui-Pendidikan-Karakter.pdf

Simatupang, L.L., dkk. 2012. *Pendidikan Karakter Berbasis Pendidikan Seni Budaya di Kota Surakarta*. Yogyakarta: Balai Pelestarian Nilai Budaya Daerah Istimewa Yogyakarta.

Simatupang, L.L., 2013. Pergelaran Sebuah Mozaik PenelitianSeni-Budaya. Yogyakarta: `Jalasutra.

Wasisto,B. 2005. Pedoman Kampanye Hidup Rukun Dalam Kemajemukan dalam *Character Building: Bagaimana Mendidik Anak Berkarakter?* Yogyakarta: Tiara Wacana..

Wattie, A.M., dkk. 2012. *Pendidikan Karakter Berbasis Pendidikan Seni Budaya Tingkat Sekolah Dasar di Kota Malang Jawa Timur*. Yogyakarta: Balai Pelestarian Nilai Budaya Daerah Istimewa Yogyakarta.

Biodata Penulis

A. Zarkasi, S.H., M.H. lahir di Lopak Aur, 11 April 1968. Pendidikan S1 di Fakultas Hukum Universitas Jambi lulus tahun 1991 dan melanjutkan pendidikan S2 di Fakultas Hukum Universitas Padjajaran lulus tahun 2001 dengan mengambil bidang keahlian Hukum Tata Negara. Mulai tahun 1994 adalah dosen di Fakultas Hukum Universitas Jambi. Kemudian juga sebagai Staf Ahli DPRD Kabupaten Tanjung Jabung Barat. Tulisan tentang peranan KPUD dalam penyelenggaraan PILKADA dan pembentukan PERDA berdasarkan Perundang-Undangan. Menyampaikan makalah pada pertemuan/seminar tentang pilkada langsung dan permasalahannya serta FGD denga MPR RI tentang Impeacment terhadap Presiden RI.

Achmad Azmi Musyadad sebelum mengabdi di Ombudsman RI Jawa Timur, penulis yang menyelesaikan pendidikan S1 dan S2 di Jurusan Ilmu Politik Universitas Airlangga ini pernah mengajar di Universitas Brawijaya dan Universitas Sunan Giri. Topik kajian yang diminatinya adalah masalah-masalah jaminan sosial, perizinan, pendidikan, pertanahan dan kesehatan.

Adison Adrianus Sihombing dari lembaga Puslitbang Lektur Khazanah Keagamaan, Kementrian Agama.

Akhmad adalah pengajar di Jurusan Antropologi Universitas Cendrawasih, Jayapura. Meraih studi doktoralnya di Antropologi Universitas Gadjah Mada. Ia menjadi peneliti berbagai bidang pada kajian masyarakat Papua.

Akhmad Dzukaul Fuad lahir di Jember pada 16 Mei 1984. Gelar Strata Satu (S1) diperoleh pada jurusan Bahasa dan Sastra Arab UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan gelar Strata Dua (S2) diperoleh pada program pasca sarjana Universitas Gadjah Mada pada prodi Linguistik. Keterlibatan pada penelitian Hibah Pascasarja tentang kearifan lokal pada masyarakat petani dan nelayan pulau Jawa tahun 2008 turut andil dalam membentuk spesifikasi dan fokus kajiannya tentang etnolinguistik yang diterbitkan dalam jurnal dan prosiding. Dedikasi dan pengabdian terhadap dunia pendidikan dia wujudkan dengan mengabdi di IKIP PGRI Jember sebagai dosen.

Amal Fathullah lahir di Jakarta, 13 Mei 1997. Sekolah Seni Murni di Universitas Negeri Surabaya. Minat kajian pada *Cultural Studies* dan hubungan antara seni dan manusia.

Andri Fransiskus Gultom adalah Mahasiswa Program S3 Ilmu Filsafat, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta

Anggi Afriansyah adalah peneliti dari LIPI (Pusat Studi Kependudukan) dengan fokus kajian Sosiologi Pendidikan.

Anwar adalah alumni Program Sarjana Ilmu Antropologi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Hassanudin. Saat ini menjadi mahasiswa Program Magister Ilmu Antropologi di Pascasarjana Universitas Gadjah Mada. Selama ini aktif menekuni penelitian dan studi tentang masyarakat transmigrasi kontemporer.

Arif Sulasdiyono adalah peneliti Pertama Badan Litbang Kemendagri, minat studi pembangunan, kemasyarakatan dan perdesaan

Benny Baskara saat ini bekerja sebagai staf pengajar di Jurusan Antropologi, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Halu Oleo, Kendari. Memperoleh gelar S3 dari Program Interreligious Studies, Indonesian Consortium for Religious Studies (ICRS), Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta tahun 2014. Mendapatkan gelar S1 dari Fakultas Filsafat, Universitas Gadjah Mada tahun 2004, dan gelar S2 dari Universitas Paramadina tahun 2007. Minat utamanya

adalah pada bidang kajian filsafat, agama, dan budaya. Hasil-hasil penelitiannya telah dipublikasikan antara lain “Merengkuh Merapi dengan Iman” (bersama Siti Syamsiatun, 2012) dan “Islam Bajo: Agama Orang Laut” (2016).

Budiawati Supangkat adalah pengajar di Departemen Antropologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Padjadjaran

Cholillah Suci Pratiwi adalah dosen Program Studi Ilmu Politik Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Jambi. Lulusan dari Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Sosial Universitas Gadjah Mada dan mempunyai fokus kajian keilmuan yaitu ekonomi politik, politik pemasaran dan politik gender. Selain menjadi dosen, terlibat dalam penelitian bersama Balitbangda Provinsi Jambi

Citra Darminto dilahirkan di Jambi, 9 Mei 1982. Penulis adalah dosen Ilmu Pemerintahan dan Ketua Program Studi Manajemen Pemerintahan, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Jambi. Studi dinamika politik lokal dan pemerintahan daerah menjadi fokus pusat kajian dan penelitian yang telah dibentuknya dari tahun 2010. Penulis juga mengarang buku-buku tata kelola pemerintahan desa dan dinamika politik. Lokal, yang diterbitkan Bumi aksara antara lain Dilema Politik dan tinta emas penulis Jambi. Penulis juga aktif membuat artikel-artikel yang diterbitkan di media cetak lokal dan nasional.

Danang S.A.Lukmana adalah Mahasiswa Pascasarjana Ilmu Susastra Universitas Indonesia, Peminatan *Cultural Studies*.

Defbry Margiansyah adalah peneliti di Pusat Penelitian Politik LIPI, memiliki minat pada kajian globalisasi dan politik global. Pernah menulis tesis yang berkaitan dengan tantangan komunitas Islam penekanan pada bentrokan antara Islam dan kelompok Konservatif Eropa, khususnya di era kontemporer. Memiliki daya tarik yang besar dalam isu-isu agama dan politik dalam peran dunia dan non-negara yang mengglobal dalam mempengaruhi perubahan besar dalam sistem internasional.

Dian Novita Dewi adalah dosen Pendidikan Bahasa Inggris Fakultas Ilmu Budaya Universitas Brawijaya

Dian Nuri Ningtyas dari lembaga Research Centre PolGov, Departemen Politik dan Pemerintahan, Fisipol UGM.

Dimas Rizal adalah pengajar Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Jambi.

Dini Kusumaningrum adalah peneliti dari LIPI (Pusat Studi Kependudukan) dengan fokus kajian Sosiologi Pendidikan.

Djoko Sulistyono adalah peneliti Madya pada Badan Litbang Kementerian Dalam Negeri.

Ernawati Purwaningsih adalah Peneliti pada Balai Pelestarian Nilai Budaya Daerah Istimewa Yogyakarta

Eva Ria Fransiska adalah guru Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan SMA Islam Malang, penggiat komunitas Pelangi Sastra Malang dan juga Penggiat Lingkar Studi Filsafat Discourse. Menaruh minat pada kajian Filsafat dan Sosial-Politik.

Faishal Hilmy Maulida adalah seorang penulis sejarah populer dan peneliti lepas yang baru saja menyelesaikan studinya di Magister Ilmu Sejarah, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia pada tahun 2018. Ia lahir di Malang, 25 Oktober 1992, dan saat ini berdomisili di Kota Depok, Jawa Barat. Tertarik dalam studi sejarah politik dan sejarah sosial, beberapa tulisan terbarunya banyak mengkaji peristiwa politik Indonesia di tahun 1950-an.

Faizah Bafadhal adalah pengajar di Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Jambi

Farida Jaeka adalah mahasiswi Pascasarjana Ilmu Susastra Universitas Indonesia, Peminatan *Cultural Studies*.

Fatmawati adalah dosen Seni Rupa Murni Fakultas Ilmu Budaya Universitas Brawijaya

Firina Lukitaningitas adalah dosen Fakultas Ekonomi dan Bisnis, Universitas Wisnuwardhana Malang, dengan minat studi Manajemen Sumber Daya Manusia.

Firmansyah Putra lahir di Muaro Bungo, 13 Februari 1987. Pendidikan S1 di Fakultas Hukum Universitas Jambi lulus tahun 2011 dan langsung melanjutkan pendidikan S2 di Fakultas Hukum Universitas Jambi lulus tahun 2013 dengan mengambil bidang keahlian Hukum Pemerintahan. Mulai tahun 2014 adalah dosen di Jurusan Ilmu Pemerintahan Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Jambi di Jambi. Kemudian juga sebagai Staf Ahli Badan Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan (Bapemperda) DPRD Provinsi Jambi dan sebagai Komite Audit PT. BPD Jambi. Pernah menjadi dosen di salah satu PTS Jambi pada Program Studi Hukum Ekonomi Syariah. Tulisan tentang Dismissal of Inter-Time Member of Parliaments in the Principles of the People's Sovereignty and Democracy in Indonesia telah dimuat di International Journal of Law, Policy and Globalization IISTE Vol.59, 2017.

Fredy Nugroho Setiawan adalah tenaga pengajar di Fakultas Ilmu Budaya.

Fuat Edi Kurniawan adalah peneliti di Pusat Penelitian Kependudukan LIPI, memiliki minat pada kajian ketenagakerjaan, studi gender, dan resolusi konflik. Dalam dua tahun terakhir pernah mengkaji mengenai isu gerakan radikalisme agama yang terjadi di Yogyakarta.

Genardi Atmadiredja dari Puslitjakdikbud, Balitbang Kemendikbud.

Hanifatus Salwa lahir di Malang 21 Mei 1993. Mahasiswa Pascasarjana Program Studi Magister Antropologi, Departemen Antropologi, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada.

Henry Yogaswara dari LIPI, Pusat Studi Kependudukan, Masyarakat Hukum Adat.

Hery Yanto The setelah menyelesaikan program doktoral di bidang desain pembelajaran dan pendidikan melalui beasiswa East West Center, Hery bergabung dengan Zhejiang Yuexiu University of Foreign Languages di Tiongkok. Saat ini, Hery aktif membantu institusinya mengembangkan modul pembelajaran BIPA dan mengajar mata kuliah di Departemen Bahasa Inggris dan Departemen Bisnis Internasional. Aktif terlibat dalam berbagai penelitian interdisipliner, Hery terutama melakukan kajian di bidang pengembangan teknologi pembelajaran, pendidikan dan pengajaran bahasa kedua, BIPA, desain strategi pembelajaran multimodal, dan budaya masyarakat Cina.

Hipolitus K. Kewuel adalah Dosen pada Program Studi Antropologi, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Brawijaya, Malang. Pendidikan S1 Filsafat dari UNPAR Bandung, S2 dan S3 Ilmu Filsafat dari Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta. Fokus bidang kajian; Antropologi Filsafat, Studi Agama dan Budaya, Pemberdayaan Pendidikan.

I Ngurah Suryawan adalah dosen Jurusan Antropologi, Fakultas Sastra dan Budaya, Universitas Papua (UNIPA) Manokwari, Papua Barat. Menyelesaikan Doktor Antropologi di Universitas Gadjah Mada Yogyakarta tahun 2015 dengan disertasi berjudul “Siasat Elit Mencuri Kuasa Negara di Manokwari, Papua Barat”. Penelitian pascadoktoral dimulainya pada tahun 2016 hingga sekarang yang meliputi kajian tentang ekologi budaya orang Marori dan Kanum di Merauke, sejarah dan dinamika terbentuknya para elit Papua, gerakan sosial generasi muda Papua hingga politik pengelolaan sumber daya alam. Bukunya tentang Papua diantaranya

adalah: *Jiwa yang Patah* (2014), *Mencari Sang Kejora: Fragmen-Fragmen Etnografi* (2015), *Papua Versus Papua: Perpecahan dan Perubahan Budaya* (2017), *Suara-Suara yang Dicampakkan: Melawan Budaya Bisu* (2017), *Ruang Hidup yang Redup: Gegar Ekologi Orang Marori dan Kanum di Merauke, Papua* (2018), *Kitong Pu Mimpi: Antropologisasi dan Transformasi Rakyat Papua* (akan terbit – 2018).

Iswandi dilahirkan di Jambi, 21 juni 1979. Penulis adalah dosen Ilmu Pemerintahan dan Ketua Program Studi Manajemen Pemerintahan, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Jambi. Studi dinamika politik lokal dan pemerintahan daerah menjadi fokus pusat kajian dan penelitian yang telah dibentuknya dari tahun 2010. Penulis juga mengarang buku-buku partisipasi publik dalam pemerintahan dan Konsep sumber daya dalam mengelola otonomi daerah, yang diterbitkan Percikan Bandung. Penulis juga aktif membuat artikel-artikel yang diterbitkan di media cetak lokal dan nasional.

Johan Iskandar merupakan pengajar di Prodi Biologi FMIPA dan Fakultas Pascasarjana Universitas Padjadjaran. Peminatan Etnobiologi, Agroekosistem, Etnobotani.

Latifah setelah menamatkan S-1 di Sastra Indonesia, UGM, Latifah studi selama setahun di Center for Religious and Cross Cultural Studies d universitas yang sama. Latifah melanjutkan S-2 di Asian Studies, University of Hawaii. Kemudian ia mengajar di Sekolah Tinggi Agama Buddha Kertarajasa, Batu. Minat studinya mencakup kajian bahasa, media, budaya, gender, dan agama.

Lintang Wahyusih Nirmala lahir di Surabaya 23 Juni 1994. Mahasiswa Pascasarjana semester 3 Program Studi Magister Antropologi, Departemen Antropologi, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada.

Lukman Solihin adalah peneliti muda di Pusat Penelitian Kebijakan Pendidikan dan Kebudayaan, Badan Penelitian dan Pengembangan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Jakarta. Pendidikan S1 (lulus 2008) dan S2 (lulus 2018) bidang Antropologi ditempuh di Universitas Gadjah Mada. Minat penelitiannya ialah mengenai surat kabar, isu literasi, serta dinamika perbukuan di Indonesia.

M. Nur Prabowo S merupakan peneliti di Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan LIPI, di bidang Agama dan Tradisi Keagamaan. Penulis mengambil fokus kajian dan penelitian etika filosofis (*philosophical ethics*) baik teoritis maupun terapan, etika religius (*religious ethics*), filsafat agama (*philosophy of religion*), agama dan tradisi keagamaan (*religion and religious tradition*). Penulis menamatkan studi master di Fakultas Filsafat, Universitas Gadjah Mada. Di antara karya penulis: *Pengantar Studi Etika Kontemporer: Teoritis dan Terapan* (2017) Buku etika Islam Jawa yang akan segera terbit: *Anyaman Mistik Damardjati Supadjar: Mencari "Rukun Ihsan", Memadukan Spiritualitas Islam, Etika Kebajikan Barat, dan Kearifan Lokal.*

Mochammad Farisi adalah dosen di Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Jambi. Kelahiran Malang, 24 Maret 1984. Selain sebagai pengajar Prodi Ilmu Politik. Penulis aktif sebagai Tim Seleksi Anggota KPU, pengamat politik, dan sebagai penulis artikel/opini politik berbagai media lokal & nasional.

Mochammad S.C. Gemilang berasal dari Departemen Antropologi, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada. Penulis memiliki minat studi pada antropologi politik, geografi manusia, dan studi pedesaan.

Muflihul Hadi menyelesaikan pendidikan S1 dan S2 pada jurusan hukum ini memulai kariernya sebagai pengacara selama delapan tahun di Kota Surabaya. Sejak tahun 2010 penulis mengabdi di Ombudsman RI Perwakilan Provinsi Jawa Timur sebagai koordinator bidang penyelesaian

laporan. Topik yang diminati adalah mengkaji masalah-masalah kebijakan publik di bidang pendidikan, kesehatan, pangan, hukum, dan peradilan.

Muhamad Rozin merupakan tenaga pengajar di Fakultas Ilmu Budaya Universitas Brawijaya.

Mulyadi menyelesaikan pendidikan S1 dari Jurusan Ilmu Sejarah Fakultas Ilmu Budaya UGM. Setelah itu penulis bekerja di perusahaan penerbit dan percetakaan PT Intan Pariwara hingga sekarang. Saat ini penulis sedang menyelesaikan program S2 di Jurusan Magister Management Universitas Surabaya (UBAYA). Penulis tertarik terhadap kajian management ekonomi, sejarah, sosial humaniora, dan pendidikan.

Nopyandri adalah dosen Fakultas Hukum Universitas Jambi yang juga mengajar di Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Jambi dengan fokus kajian keilmuan yaitu hukum pemerintahan daerah. Alumni Fakultas Hukum Universitas Gadjah Mada yang juga terlibat sebagai tenaga ahli di DPRD Provinsi Jambi.

Nova Dwi Hernanik adalah dosen Fakultas Ekonomi dan Bisnis, Universitas Wisnuwardhana Malang, dengan minat studi Akuntansi.

Peter Carey is Emeritus Fellow of Trinity College, Oxford, and YAD Adjunct (Visiting) Professor at the Faculty of Humanities (Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya), Universitas Indonesia (2013-present).

Romdhi Fatkhur Rozi adalah dosen pada Program Studi Televisi dan Film, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Jember. Minat studi pada kajian media dan komunikasi, terutama permasalahan jurnalistik, film dan *cultural studies*. Menyelesaikan studi S1 pada jurusan Hubungan Internasional Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Jember dan mendapatkan gelar master dari program magister Media dan Komunikasi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Airlangga.

Sasongko Dwi Saputro dari Departemen Sejarah, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada. Penulis memiliki minat studi pada sejarah politik dan sejarah sosial.

Scarletina Vidyayani Eka adalah dosen di Fakultas Ilmu Budaya Universitas Brawijaya

Shalihah Ramadhanita lahir di Madiun pada tahun 1998. Sedang menempuh pendidikan di Seni Rupa di Universitas Negeri Surabaya. Minat studi mengkaji tentang relasi gender, feminisme, semiotika, dan seni. Aktif menulis di seminar nasional maupun internasional.

Sigit Prawoto adalah dosen Fakultas Ilmu Budaya Universitas Brawijaya.

Siti Aliyuna Pratisti adalah dosen dan penulis di media alternatif. Pada tahun 2009, mulai mengajar di Departemen Hubungan Internasional, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik. Sedangkan media alternatif (antimateri.com), diterbitkan mandiri bersama beberapa rekan dimulai pada tahun 2013. Mengajar pada mata kuliah politik internasional, juga menaruh perhatian besar dalam studi ekologi dan politik identitas.

Sugih Biantoro dari Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Puslitjak Balitbang, Sejarah Sosial.

Surya Desismansyah Eka Putra adalah Dosen pada UPT Mata kuliah Pengembang Kepribadian, Universitas Brawijaya, Malang.

Suryaningsih dari lembaga Universitas Wisnuwardhana, Kota Malang.

Unggul Sudrajat saat ini bekerja di Badan Penelitian dan Pengembangan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia. Penulis tertarik terhadap kajian kesenian, sejarah, budaya, dan pendidikan. Penulis merupakan lulusan dari Jurusan Ilmu Sejarah Universitas Gadjah Mada.

Vera Bararah Barid adalah peneliti LIPI (Pusat Studi Kependudukan) dengan fokus kajian Hukum Adat.

Vice Admira Firnaherera pernah menjadi pengajar di MAN Insan Cendekia Gorontalo selama 2.5 tahun setelah lulus dari jurusan Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia Universitas Negeri Malang. Setelah menyelesaikan studinya di S2 Manajemen dan Kebijakan Publik UGM, selanjutnya penulis mengabdi di Ombudsman Republik Indonesia. Penulis saat ini adalah koordinator bidang pencegahan. Topik kajian yang ditekuninya adalah bidang pendidikan, kesehatan, pangan, lingkungan hidup dan kepolisian.

Yolanda Georgia Andriani lahir di Kota Banjarmasin, pada 19 Februari 1995. Pernah menempuh pendidikan Sarjana Strata-1 di Universitas Kristen Maranatha hingga tahun 2016, dan selama menempuh pendidikan Strata-1, penulis pernah mengikuti program pertukaran pelajar AIMS di Malaysia. Saat ini penulis sedang menempuh pendidikan Pascasarjana Strata-2 di Institut Teknologi Bandung, Fakultas Seni Rupa dan Desain pada program studi Desain. Memiliki ketertarikan akan dunia Desain Komunikasi Visual, dan penulis memiliki cita-cita ingin turut membagi ilmu, pengetahuan, serta pengalaman dengan menjadi seorang pengajar.

Yusita Titihap Sari dari Program Studi Pendidikan Ekonomi, IKIP PGRI Jember

Berbicara tentang ruang bersama berarti berbicara tentang ruang di mana individu-individu bertemu dalam keberagaman di satu sisi, tetapi juga berbicara tentang ruang hampa pengalaman, ruang yang belum disentuh konteks yang semata-mata hadir sebagai sumber inspirasi bagi terciptanya beragam pengalaman. Dalam arti ini, berbicara tentang ruang bersama dalam konteks yang pertama berarti berbicara tentang ruang publik dan berbicara tentang ruang bersama dalam konteks yang kedua berarti berbicara tentang ruang imajinasi. Kedua model ruang bersama ini secara ideal memberi gambaran tentang ruang bersama yang dibutuhkan manusia. Ruang publik memberi ruang bertemu dan ekspresi identitas, sedangkan ruang imajinasi menjadi ruang bagi ide-ide universal yang darinya semua pengalaman bersumber dan kepadanya semua pengalaman yang sama akan kembali menyatukan diri dengannya.
(Hipolitus Keuwel)

Jalan panjang proses menjadi bangsa itu harus kita hayati manakala Indonesia hari ini menunjukkan tanda menghadapi ancaman disrupsi kebangsaan. Meski konektivitas fisik mengalami kemajuan dengan pembangunan infrastruktur perhubungan dan penggunaan sosial media yang sangat intens, namun konektivitas mental-kejiwaan mengalami kemunduran. Dunia persekolahan dan media yang dulu menjadi jendela keterbukaan bagi pergaulan lintas-kultural dan pertukaran pikiran, saat ini mengalami gejala pengerdilan. Pelemahan minat baca dan erudisi menyempitkan daya jelejah pemahaman, yang menumpulkan sikap empati terhadap yang berbeda. Gejala eksklusivitas meluas dengan tumbuhnya pusat-pusat pemukiman, sekolah dan dunia kerja dengan segregasi sosial yang curam.
(Yudi Latif)

To date, Jokowi has seemingly not repeated Sukarno’s mistake of neglecting the chance of reconciliation with rebellious civilian politicians and military commanders, but he must also avoid Suharto's error of confusing mounting demands for greater autonomy with a desire for outright independence. Indeed, it was the repeated failure of both Suharto and the armed forces to comprehend this distinction which led to so many human rights abuses being committed in places like Aceh and West Papua/Irian Jaya. Jokowi can count on the fact that after seventy-two years of independence from Dutch colonialism, most inhabitants of this vast archipelago wish to be part of some entity called “Indonesia”. But the transition towards a democratic, decentralised and accountable system of government will take much longer than most Indonesians realise. And if the issues of religious pluralism, corruption and the re-greening of the Indonesian political elite are not addressed it will be impossible of achievement.
(Peter Carey)

Program Studi Antropologi
Fakultas Ilmu Budaya
Universitas Brawijaya
Jl. Veteran Malang 65145
hhttp://fib.ub.ac.id/antropologi

Seri Studi Kebudayaan 2 Indonesia Sebagai Ruang Imajinasi Editor: Ary Budianto, dkk.